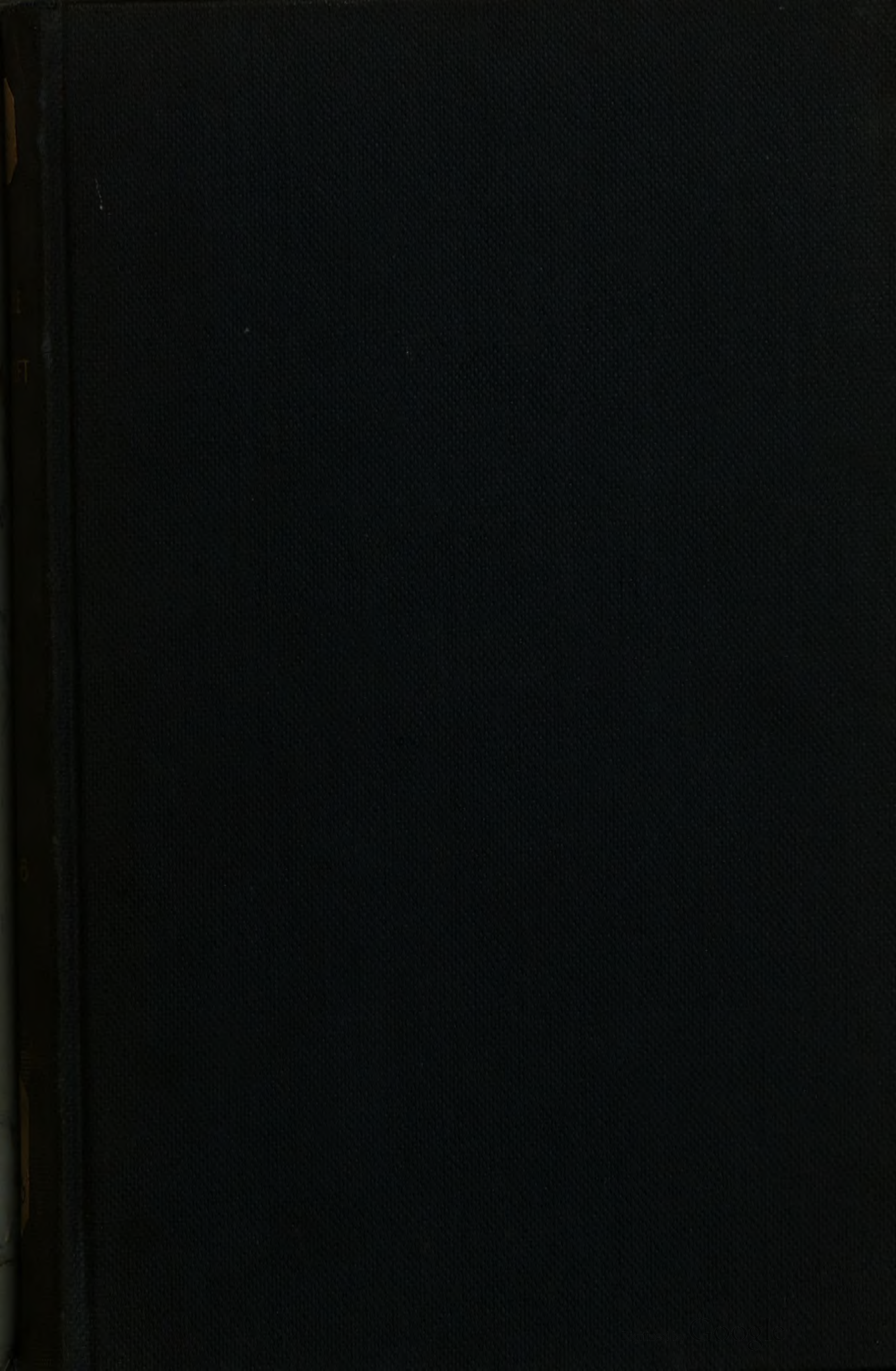
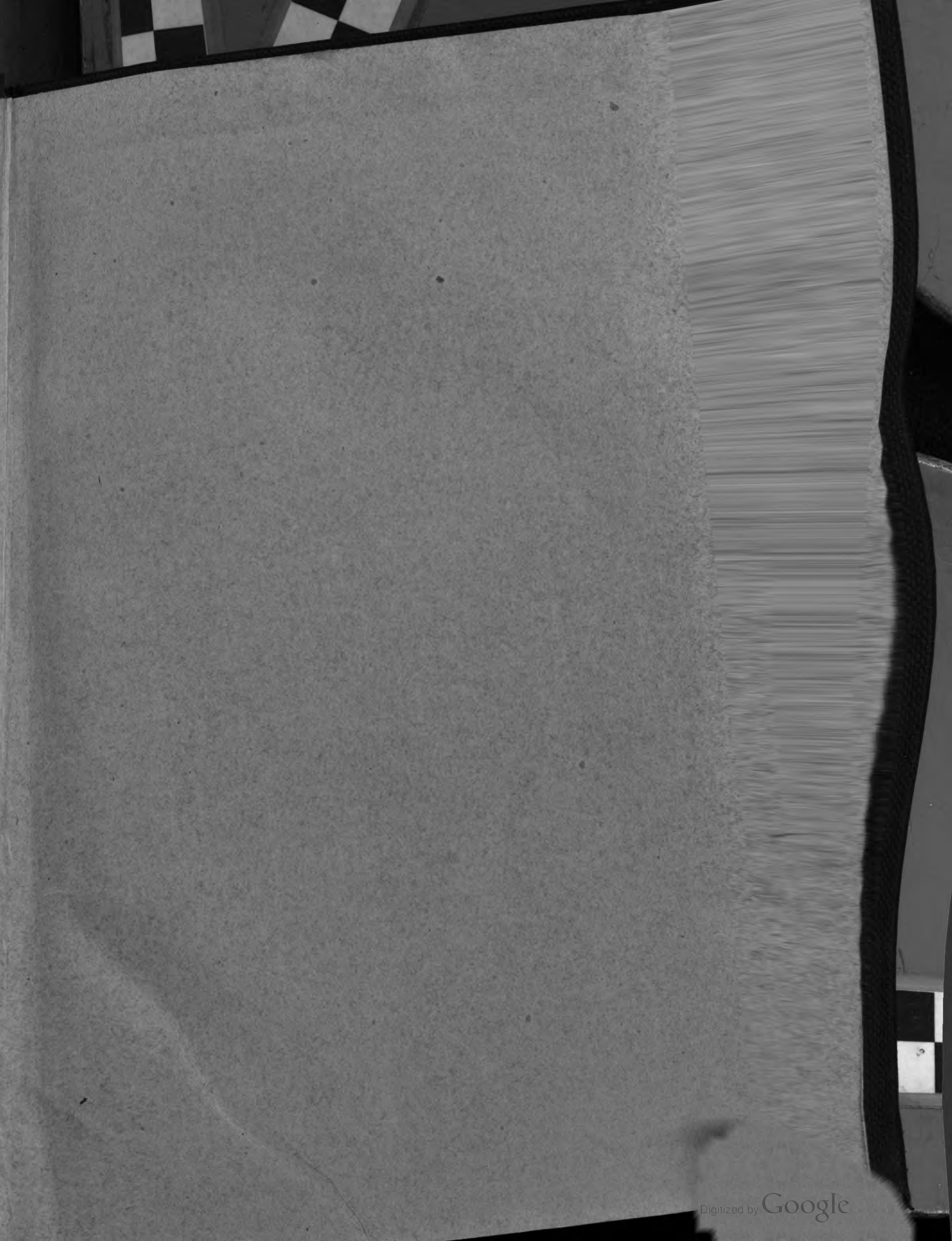
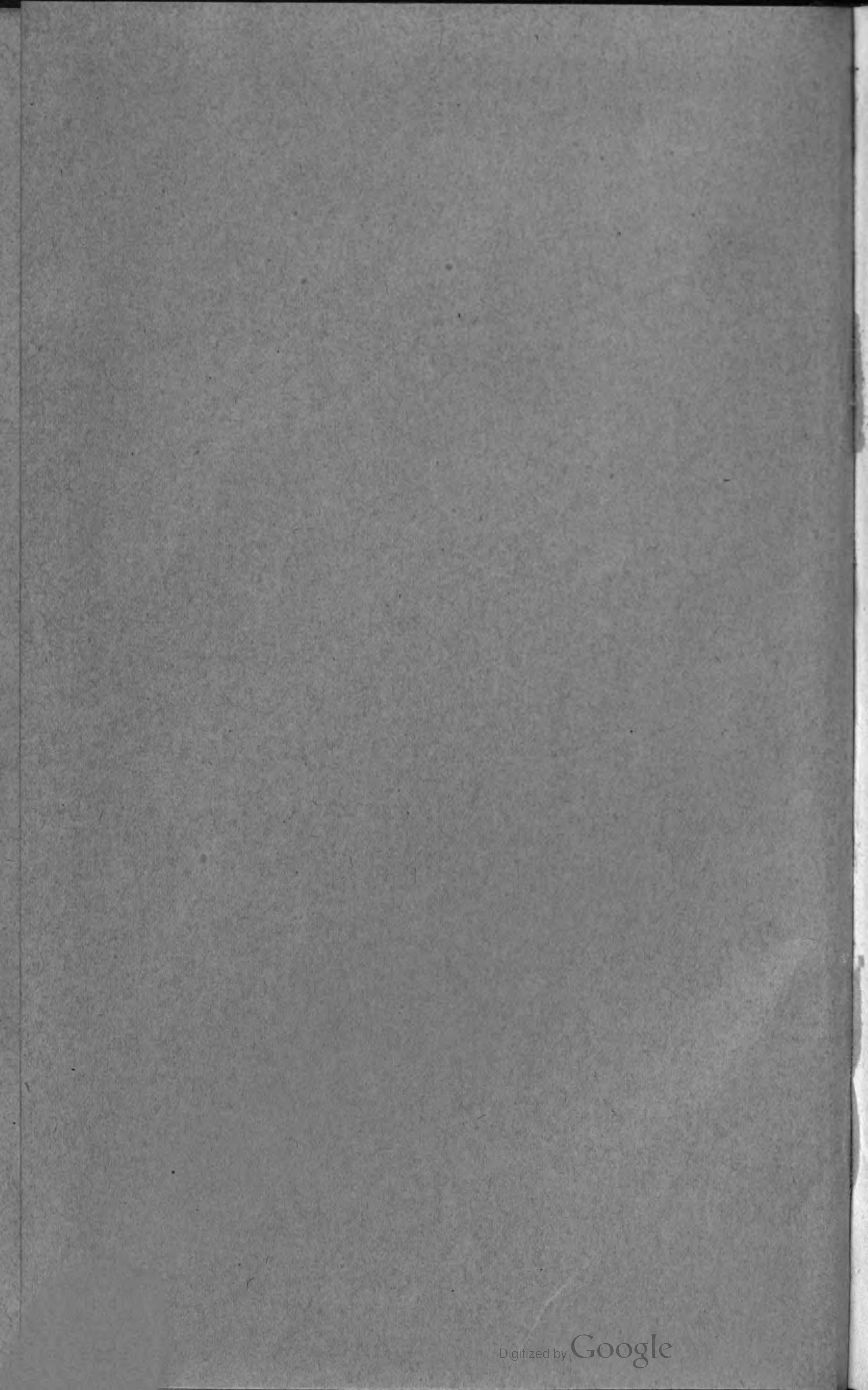






BIBLISCHE ZEITSCHRIFT.

VIERTER JAHRGANG.

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT

IN VERBINDUNG MIT DER REDAKTION DER

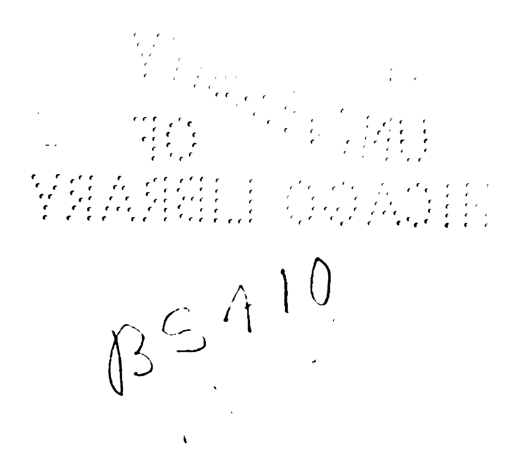
„BIBLISCHEN STUDIEN“

HERAUSGEGEBEN VON

DR JOH. GÖTTSBERGER, UND DR JOS. SICKENBERGER,
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN, PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT WÜRZBURG.

VIERTER JAHRGANG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1906.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.



Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt des vierten Jahrgangs.

Abkürzungen

A. der biblischen Bücher.

AT = Altes Testament; OT = Old Testament etc.; atl = alttestamentlich.

Gn	Ruth	Jdt	Weish (Sap)	Ez	Mich
Ex	Sm	Est	Sir (Eccli)	Dn	Nah
Lv	Kg (Rg)	Job	Is	Os	Hab
Nm	Chr (Par)	Ps	Jer	Joel	Soph
Dt	Esr	Spr (Prv)	Klgl (Lam,	Am	Agg
Jos	Neh	Prd (Eccle, Koh)	Thr)	Abd	Zach
Richt (Idc)	Tob	Hl (Ct)	Bar	Jon	Mal

Makk (Mach)

NT = Neues Testament (Nouveau Testament, New Testament etc.); ntl = neutestamentlich.

Mt	Röm (Rom)	Phil	Tit	Petr
Mk (Mc)	Kor (Cor)	Kol (Col)	Phm	Jo (Io)
Lk (Lc)	Gal	Thess	Hebr	Jud (Iud)
Apg (Act)	Eph	Tim	Jak (Iac)	

Offb (Apk, Apc) — Ev Evv = Evangelium, Evangelien.

B. der Zeitschriften etc.

AelKz = Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.
AmJsemL = The American Journal of Semitic Languages and Literatures.
AmJTh = The American Journal of Theology.
APhchr = Annales de Philosophie chrétienne.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BLe = Bulletin de littérature ecclésiastique.
Bs = Bibliotheca sacra.
BSt = Biblische Studien.
BStdt = The Bible Student and Teacher.
BW = The Biblical World.
BZ = Biblische Zeitschrift.
BZSF = Biblische Zeit- und Streitfragen.
BzZ = Byzantinische Zeitschrift.
DeBl = Deutsch-evangelische Blätter.
DLz = Deutsche Literaturzeitung.
Exp = The Expositor.
ExpT = The Expository Times.
FRLAuNT = Forschungen zur Religion und Literatur des A und NT.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJ = The Hibbert Journal.
Jas = Journal asiatique.
JbL = Journal of Biblical literature.
JqR = Jewish quarterly Review.
JthSt = The Journal of theological Studies.
Kath = Katholik.
Kz = Kirchenzeitung.
Lz = Literaturzeitung.
MGWJ = Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
MNdPV = Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästinavereins.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Ochr = Oriens christianus.
OrLz = Orientalistische Literaturzeitung.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PrM = Protestantische Monatshefte.
PrthR = The Princeton theological Review.
PSbA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.
Raug = Revue augustinienne.
Rb = Revue biblique.
Rbén = Revue bénédictine.
RC = Reich Christi.
RClfr = Revue du Clergé français.
RÉj = Revue des Études juives.
RHLr = Revue d'histoire et de littérature religieuses.
RHR = Revue d'histoire des religions.
Rsém = Revue sémitique.
RR = Rivista delle riviste.
Rstcr = Rivista storico-critica delle scienze teologiche.
RThPh = La Revue de Théologie et de Philosophie.
Stst = Die Studierstube.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
Str = Studi religiosi.
ThLbl = Theologisches Literaturblatt.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Revue.
ThRdsch = Theologische Rundschau.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VB = Vierteljahrsschrift für Bibelkunde.
WZKM = Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZdmG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZdPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZeRU = Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht.
ZhB = Zeitschrift für hebräische Bibliographie.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZwTh = Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie.

Verlagsort: B. = Berlin. Ld. = London. Lp. = Leipzig. N. Y. = New York. P. = Paris.

Das Sothisdatum des zweiten Papyrusfundes von Kahun und die biblisch-ägyptischen Synchronismen.

Von Prof. Dr Karl Miketta in Weidenau.

2. Die biblisch-ägyptischen Synchronismen[1].

Da das neunte Jahr der Regierungszeit Amenophis' I. durch die Kalendernotiz auf der Rückseite des Papyrus Ebers bereits früher bekannt war und auch schon für die biblische Chronologie verwendet wurde[2], so war bereits früher für die Datierung der Exoduszeit auf Grund der ägyptischen Quellen ein fester Stützpunkt gegeben. Da ferner auch nach den biblischen Zahlen der Zeitpunkt des Auszuges kaum viel unter das Jahr 1450 verlegt werden kann, so kommt die Frage nach der Datierung der Auswanderung Israels aus Ägypten für unsere Untersuchung nicht in Betracht. Als erster chronologischer Berührungspunkt ist in Erwägung zu ziehen der Aufenthalt Israels in Ägypten. Die Dauer desselben wird bekanntlich in den biblischen Texten verschiedentlich überliefert. MT gibt eine doppelte Zahl an:

1. Ex 12, 40 wird für die Dauer der Knechtschaft in Ägypten ein Zeitraum von 430 Jahren angesetzt, und

2. Gn 15, 13 (Apg 7, 6) wird in der Verheifsung Jahwes an Abraham die Knechtschaft Israels in Ägypten als 400 Jahre dauernd verkündet.

Neben diesen Zahlen, die verhältnismäfsig unwesentlich voneinander abweichen, dehnt LXX für Ex 12, 40 die oben

[1] Schlufsartikel; vgl. BZ III 337 ff.

[2] Dornstetter, Abraham. BSt VII 1/3, 211 ff.

genannten 430 Jahre auch auf den Aufenthalt Abrahams und seiner Nachkommen in Kanaan aus, so dafs wir für den Aufenthalt Israels in Ägypten nur 215 Jahre erhalten. Diese Stelle hat gröfsere Bedeutung erlangt, da sie Gal 3, 15 vom Völkerapostel wieder aufgenommen wurde. Indes ist der Zusatz von LXX καὶ ἐν τῇ γῇ Χανάαν, wie schon die Nachstellung des zeitlich vorangegangenen Ereignisses zeigt, eine Glosse. Das Zeugnis von Gal 3, 15 kommt nicht in Betracht, da der Apostel sich einfach auf ein Zitat von LXX beruft, ohne für die objektive Wahrheit desselben die Bürgschaft übernehmen zu wollen. Infolgedessen verdienen die Angaben von MT den Vorzug. Da die Prophetie MT Gn 15, 13 runde Zahlen bietet, so ist von vornherein zuzugeben, dafs die Angabe MT Ex 12, 40 die einzige ist, die für unsere Berechnung in Betracht kommt. Da nun der Auszug Israels spätestens in der Zeit zwischen 1450 bis 1438 erfolgt sein mufs, so können wir den Einzug Israels nach Ägypten etwa um 1880 bzw. 1868 ansetzen.

In diese Zeit fällt nach unserem Sothisdatum die Regierungszeit Senwosrets III., da unser Sothisdatum das 7. Jahr dieses Königs ungefähr als das Jahr 1875 v. Chr. bestimmt. Wir kommen demnach zur überraschenden Tatsache, dafs Israel zur Zeit der Hyksoseinwanderung bereits in Ägypten angesiedelt war. Vorausgesetzt also die Richtigkeit des Sothisdatums von Kahun, fällt Israels Aufenthalt in Ägypten in die Zeit zwischen der 12. und 18. Dynastie.

Auf Grund des Datums des Einzuges Israels kann ich die Patriarchenzeit bis zur Einwanderung Abrahams nach Kanaan näher berechnen:

1. Als Jakob mit seinen Söhnen nach Ägypten zog, gab er, von Pharao gefragt, als Lebensalter 130 Jahre an (Gn 47, 4);

2. Isaaks Alter bei der Geburt Jakobs (Gn 25, 26) betrug 60 Jahre;

3. von Abrahams Einzug bis zur Geburt Isaaks waren 25 Jahre verflossen.

Addieren wir diese 215 Jahre zu dem oben gegebenen Datum der Einwanderung Israels, so gewinnen wir für

Abraham 2095 bzw. 2083, also rund das Jahr 2100. Falls die Identifikation des biblischen Amraphel mit Hammurabi auf Richtigkeit beruht, wird dieses Datum auch durch biblisch-babylonische Gleichzeitigkeiten gewährleistet. Da Abraham nach Gn 12, 10 seinen Aufenthalt in Agypten nahm, so ist dieser Aufenthalt in die Zeit vor dem mittleren Reiche anzusetzen. Die zweite Folgerung also, die sich aus unserem Datum ergäbe, wäre die Gleichzeitigkeit Abrahams mit der Zwischenzeit zwischen dem alten und dem mittleren Reiche.

Eine sehr wichtige Entdeckung bezüglich der atl Chronologie glaubt Oppert[1] gemacht zu haben. Er selbst taxiert den Wert seiner Entdeckung nicht geringer, als daſs sie dazu beigetragen hat, die seit zweitausend Jahren in gegen zweihundert verschiedenen Formen über den Zeitpunkt der Schöpfung ausgesprochenen Irrtümer über den Haufen zu werfen[2]. Oppert behandelt in dem zitierten Aufsatze zwei von Scheil in der Schrift „Une saison des fouilles à Sippara" veröffentlichte, jetzt im Museum zu Konstantinopel befindliche Keilschrifttafeln. Eingehender beschäftigt er sich mit der zweiten Tafel, weil er hier die Zahl 653 wiederfindet, eine mystisch-kabbalistische Zahl, der wir in den Mauern von Khorsabad begegnen, und die nur eine Anwendung gewisser Rechnungen ist, die sich im ganzen Altertum bis nach Indien wiedererkennen lassen. Dieser Primzahl 653 will nun der genannte Assyriolog in der chaldäischen wie in der biblischen Vorgeschichte und im historischen Zeitalter wieder begegnen, mit dem Unterschiede freilich, daſs die Sossen (Perioden von 60 Jahren) der Chaldäer in der Bibel als einfache Jahre erscheinen. Oppert weist darauf hin, daſs die chaldäische Schule die heroische Zeit der Chaldäer auf 653 Sechzigjahrperioden berechnet. Diese Jahre teilen sich in 12 Sothisperioden = 292 Sossen und 12 Lunarperioden = 361 Sossen. Die biblischen Chronologen hätten nun, wie Oppert annimmt, diese

[1] J. Oppert, Sechshundert drei und fünfzig. Eine babylonische magische Quadrattafel, in ZA XVII 60 ff. [2] A. a. O. 73.

Sechziger auf Einheiten reduziert und diese Reduktion auf ihre eigene Geschichte angewandt, indem sie von der Sintflut bis zur Geburt Abrahams 292 Jahre und von der Geburt Abrahams bis zum Ende der Genesis 361 Jahre, also insgesamt 653 Jahre rechneten. Dieses biblische Resultat wäre aber nur dadurch zustande gekommen, dafs die Zahl 70 als Zeit, in welcher Abraham von Teraḥ gezeugt wurde, künstlich konstruiert wurde, und dafs Joseph eine Lebensdauer von 110 Jahren zugemessen wurde. Indes, wiewohl Oppert[1] bezüglich dieser Rechnung urteilt, dafs „unwiderlegbar, unwiderruflich, trotz aller frommen oder vielmehr frömmelnden Schwätzereien, trotz aller aus mythologischen Anschauungen angestifteten Totschweigungsversuche die Wahrheit über das Wesen der gemachten und nachgeahmten Zeitrechnung der Genesis sich Bahn brechen wird", so ist die schwierige Frage durch diese Unmutsäufserung Opperts noch nicht aus der Welt geschafft. Das Zusammentreffen der Zahlen ist nur zufällig und weiter nichts anderes als eine mit Zahlen spielende Künstelei Opperts, bei der der Panbabylonismus der Vater des Gedankens war. Zunächst liegt es sehr weit ab, die Zeit der 88 babylonischen Könige mit der Zeit von Noe bis zum Tode Josephs in Verbindung zu bringen, zumal der Tod Josephs nicht ein besonderer Wendepunkt in der israelitischen Geschichte ist. Ferner ist es nicht ausgeschlossen, dafs die Zahl 110 als Altersangabe Josephs eine runde Zahl ist, die weiter nichts angibt, als dafs Joseph ein ehrwürdiges Alter erreicht hat. In diesem Falle würde wohl die Ursprünglichkeit der Zahl 110 schwerlich anzuzweifeln sein. Ferner ist es von Oppert sehr willkürlich, den Abschnitt von der Sintflut bis zur Geburt Abrahams mit der Regierungsdauer der beiden ersten Könige des Berosus zu vergleichen und dann, weil die Anzahl der Sossen dieses vollständig willkürlich angesetzten Zeitpunktes zufällig mit der Zeit von Noe bis Abraham übereinstimmt, die Zuverlässigkeit der Zahl 70 zu leugnen. Im übrigen verdienen die Zahlenangaben des samaritanischen

[1] ZA XVII 72.

Pentateuchs für die Patriarchenzeit den Vorzug vor MT[1], und dann stimmt Opperts Rechenexempel nicht mehr.

Kehren wir nun zu unsern auf Grund der biblischen Zeitrechnung und des Sothisdatums gefundenen Synchronismen zurück, so erwächst die Aufgabe, diese Daten in Bezug auf ihre geschichtliche Möglichkeit zu prüfen. Zunächst werden wir natürlich zu untersuchen haben, ob die biblischen Angaben über den Verlauf der Entstehung des israelitischen Volkes und über die Einwanderung Israels nach Ägypten als historische Quelle verwendbar sind. Dieser Fundamentalsatz der atl Geschichtsauffassung kann hier nur angedeutet, darf aber nicht übergangen werden. Daſs die Genesis Geschichte im modernen Sinne bietet, dürfte im Hinblick auf den Zweck und die Entstehung des Pentateuchs schwerlich aufrecht erhalten werden. Ebensowenig brauche ich auf die in gewissen Kreisen jetzt modern gewordene astralmythische Geschichtsauffassung[2] einzugehen. Daſs die Genesis nur Volkstraditionen mit einem historischen Kern enthalte, wie es v. Hummelauer[3] behauptet, halte ich nicht für wahrscheinlich, da aus dem Worte תולדות — selbst die Bedeutung Volkstradition vorausgesetzt, was aus v. Hummelauers Beweis nicht einmal hervorgeht — nicht auf diesen literarischen Charakter der Genesiserzählungen geschlossen werden darf. v. Hummelauer[4] unterschätzt die Bedeutung schriftlicher Quellen bei Abfassung der Genesis und hat die Frage nach der Abfassung und Redaktion der Quellen viel zu sehr auſser acht gelassen. Ich halte vielmehr die Patriarchengeschichten der Genesis, um v. Hummelauers Einteilung beizubehalten, für alte Geschichte, und zwar näherhin für Familiengeschichte[5], deren Zweck künstlerisch freie Darstellung des Geschehenen ist auf

---

[1] Hoberg, Die Genesis 118.

[2] Cosquin, Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école. M. E. Stucken et le Folklore, Rb N. S. I 3 ff.

[3] Exegetisches zur Inspirationsfrage, BSt IX 4, 22 ff.

[4] Mangenot, L'exégèse et la question de l'inspiration, in Revue des Sciences ecclés. 1904, 462.

[5] Vetter in ThQ 1905, 274.

Grund von mündlichen Überlieferungen und schriftlichen Quellen. Die ihr zukommende Wahrheit sehe auch ich wie v. Hummelauer[1] in allgemeiner Übereinstimmung der Erzählung mit dem Tatbestand bei einer gewissermaſsen epischen Freiheit in der Darstellung, die besonders hervortretend ist, wenn Quelle oder Redaktor für einen Familienzweig oder eine spezielle theologische Richtung besonderes Interesse zeigen. Das letztgenannte Moment hat mit besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse der Quellenscheidung Lagrange[2] für das Richterbuch untersucht. Lagrange kommt für das Richterbuch zu dem Resultate, daſs die Redaktoren es keineswegs für unerlaubt hielten, ihren Text abzuändern und anzupassen, um in einer neuen Weise die Tatsachen darzustellen, d. h. sie haben ihre Redaktionsarbeit ziemlich frei aufgefaſst, ohne besondern Wert auf das zu legen, was wir unter historischer Genauigkeit verstehen. Diesen Satz können wir auch auf die Patriarchengeschichte beziehen: Zuverlässigkeit in den groſsen Zügen des Geschichtsverlaufes, ohne für die Richtigkeit des Details garantieren zu wollen.

Bei dieser Auffassung der Genesis als Quelle für die Patriarchengeschichte sind wir jedoch nicht berechtigt, den Aufenthalt Israels in Ägypten in das Reich der Sage zu verweisen[3]. Auch entspricht es nicht den Tatsachen, wenn Spiegelberg[4] auf Grund der ägyptischen und keilinschriftlichen Urkunden den geschichtlichen Hintergrund der „Sagen von Israels Aufenthalt in Ägypten" zurückführt auf die Erinnerung von einzelnen Clans, die mit andern semitischen Stämmen vielleicht im Gefolge der Hyksos im 17. und 16. vorchristlichen Jahrhundert sich in Ägypten niederlieſsen und im Lande Gosen Aufnahme fanden. Von diesen Gosenstämmen unterscheidet Spiegelberg die hebräischen Stämme, welche schon

---

[1] BSt IX 4, 16. [2] Le livre des Juges xxviii.

[3] Stade, Geschichte des Volkes Israel I 129; Wright, Was Israel ever in Egypt? 254 ff.

[4] Der Aufenthalt Israels in Ägypten 49; verkürzt auch in Spiegelberg, Ägyptische Randglossen zum AT 11.

im 14. Jahrhundert Palästina beunruhigten, und zu denen auch der Stamm Israel gehörte. In schwerer politischer Zeit wanderten die Gosenstämme, müde der Bedrückung, aus, um sich mit den hebräischen Stämmen zu verbünden und an den Kämpfen teilzunehmen, welche Syrien und Palästina (ca 1100 v. Chr.) von der ägyptischen Oberhoheit befreiten.

Diese Auffassung läſst sich nur durch höchst einseitige Deutung gewisser sehr unsicherer Argumente stützen[1]. Im Gegenteil ist von ägyptologischer Seite nicht eine einzige Tatsache vorgebracht worden, welche den Satz umzustürzen im stande wäre, daſs die Verfasser der Genesis in ägyptologischen Fragen sehr gut bewandert sind. Hierbei haben wir aber nicht zu vergessen, daſs die Quellenschriftsteller 1. aus schriftlichen Quellen schöpften, 2. daſs sie die verschiedenen Stammestraditionen benutzten, 3. daſs die gestaltende Tätigkeit des Schriftstellers die Schilderung der Umstände beeinfluſst hat, indem er sie den Verhältnissen seiner eigenen Zeit entsprechend dargestellt hat.

Untersuchen wir zunächst, ob Josephs Ministerschaft und die damit verbundene Einwanderung Israels notwendigerweise in die Hyksoszeit fällt, oder ob es möglich wäre, diese Ereignisse in andere Perioden der ägyptischen Geschichte zu verlegen. Die erstere Auffassung fand so viel Anklang, daſs ältere wie neuere Historiker die Ansicht des Flavius Josephus[2] vielfach wiederholen, daſs die Juden identisch wären mit den Hyksos, welche einige Jahre hindurch Ägypten beherrscht haben. Sehen wir von den chronologischen Rücksichten ganz ab, so waren hauptsächlich zwei Gründe maſsgebend: 1. die Stammesverwandtschaft zwischen Hyksos und Israeliten, 2. der vollständige Nachrichtenmangel über Joseph und den Aufenthalt Israels in Ägypten, den man am besten durch die Dunkelheit der Hyksosperiode zu erklären glaubte.

---

[1] Bissing, Deutsche Lz XXV 30.

[2] Flavii Iosephi opera (ed. Niese) Bd V, Contra Apionem I 228 (26) Ὁ γὰρ Μανεθὼς οὗτος ὁ τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος, προειπὼν τοὺς ἡμετέρους προγόνους πολλαῖς



Die Annahme von der semitischen Abstammung der Hyksos sollte nämlich am besten die Möglichkeit der Ansiedlung Israels in der Ostmark Ägyptens erklären. Man führte aus, dafs es ein kluger, politischer Schachzug von seiten des Hyksosherrschers war, das Übergewicht des semitischen Elementes im Lande durch semitische Einwanderung zu stärken und so die eigene Dynastie zu befestigen. Bei der Prüfung der Wichtigkeit dieses Argumentes will ich nicht streiten, ob die Hyksos semitischer Abkunft sind oder nicht, wiewohl für letztere Ansicht in neuester Zeit manch wichtiger Grund spricht. Das Heimatland der Hyksos ist nicht genau zu bestimmen, nur waren sie höchst wahrscheinlich nicht Palästinenser oder Südaraber. Nordsyrien oder Nordmesopotamien dürften wohl am ehesten als Heimatland der Hyksos zu bezeichnen sein[1]. Nun hat sich aber die Hyksosherrschaft auch über Palästina und Syrien erstreckt, und Ägypten bildete nur den Abschlufs des Hyksosreiches[2]. Setzen wir die Richtigkeit dieser Annahme voraus, so ist es zunächst auffallend, dafs, falls die Hyksos bereits vor der Einwanderung Israels nach Ägypten Palästina durchzogen hätten, oder falls in der Patriarchenzeit Palästina schon zum Machtbereich der in Ägypten residierenden Hyksos gehört hätte, wir doch nichts davon in der Genesis erwähnt finden. Die Erzählung Gn 42, 9 ff setzt offenbar andere Verhältnisse voraus, da Joseph seine Brüder sogar als Spione bezeichnen konnte, welche gekommen wären zu erspähen, wo das Land eine schwache Stelle hat. Auch wäre jene Bemerkung[3], in welcher gesagt wird, dafs

---

μυριάσιν ἐπὶ τὴν Αἴγυπτον ἐλθόντας κρατῆσαι τῶν ἐνοικούντων, εἶτ' αὐτὸς ὁμολογῶν χρόνῳ πάλιν ὕστερον ἐκπεσόντας τὴν νῦν Ἰουδαίαν κατασχεῖν καὶ κτίσαντας Ἱεροσόλυμα τὸν νεὼ κατασκευάσασθαι, μέχρι μὲν τούτων ἠκολούθησε ταῖς ἀναγραφαῖς. Eine andere Auffassung vertritt Josephus, C. Apionem I 92 (14): αἰχμάλωτοί τε πάλιν οὐκ ἀλόγως ὑπὸ τῶν Αἰγυπτίων ἀνεγράφησαν, ἐπειδήπερ ὁ πρόγονος ἡμῶν Ἰώσηπος ἑαυτὸν ἔφη πρὸς τὸν βασιλέα τῶν Αἰγυπτίων αἰχμάλωτον εἶναι, καὶ τοὺς ἀδελφοὺς εἰς τὴν Αἴγυπτον ὕστερον μετεπέμψατο τοῦ βασιλέως ἐπιτρέψαντος.

[1] W. Max Müller, Studien zur vorderasiatischen Geschichte, in Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 1898, Hft 3, 13.

[2] Ebd. 14. [3] Gn 47, 34.

die Schafhirten den Ägyptern ein Gegenstand des Abscheus sind, einfach eine Unmöglichkeit. Ebensowenig dürfte dazu Gn 43, 32 passen: „Die Ägypter dürfen nämlich nicht mit den Hebräern zusammen speisen; denn das gilt den Ägyptern als eine Verunreinigung.“ Endlich ist auch die Wiedererkennungsszene der Brüder und die Wiederauffindung des Vaters nur dann zu verstehen, wenn Palästina damals nicht zum Machtbereiche Ägyptens gehörte, da Josephs Sehnsucht nach seinen Verwandten sonst nichts anderes wäre als eine gut gespielte Komödie. Als Grofsvezier Ägyptens hätte er doch leicht innerhalb des ihm unterstellten Gebietes seine Familie auffinden können.

Ebenso wäre es bei Voraussetzung der Einwanderung Israels zur Hyksoszeit schwer verständlich, warum denn Israel nicht auch mit den Hyksos ausgezogen ist, bzw. von den siegreich von Süden aus vordringenden thebanischen Gaufürsten zur Auswanderung gezwungen wurde, zumal ja doch der Hafs der Einheimischen gegen die fremden Eroberer so stark war, dafs alles vernichtet wurde, was an die Tage der Fremdherrschaft erinnerte. Bei einer vorausgesetzten engen Verbindung der Israeliten mit den Hyksos wäre es den Israeliten ebenso leicht möglich gewesen, das Land zu verlassen, wie den verbündeten Hyksos. Dies war sogar den israelitischen Führern von vornherein geboten, da es ja nicht zweifelhaft sein konnte, welche Stellung die Ägypter den Israeliten gegenüber einnehmen würden, da die letzteren die thebanischen Fürsten bekämpft und die fremde Dynastie gestützt hatten. Diese Gründe also lassen es möglich und wahrscheinlich erscheinen, dafs Israel nicht unter einem Hyksosherrscher, sondern bereits früher nach Ägypten eingewandert ist, und dafs die Hyksos sich erst später, als Israel bereits in Ägypten ansässig war, der Herrschaft bemächtigten.

Der Hauptgrund, Josephs Tätigkeit in Ägypten und die Einwanderung Israels in die Hyksoszeit zu setzen, ist wohl mehr apologetischer Natur. Bekanntlich können wir bis jetzt weder die Tätigkeit Josephs noch den Aufenthalt Israels in Ägypten

unmittelbar durch ägyptische Denkmäler nachweisen[1]. Den Vorwurf der Ungeschichtlichkeit der Bibel glaubte man von bibelgläubiger Seite am besten dadurch abweisen zu können, dafs man die in Rede stehenden biblischen Ereignisse in die Hyksoszeit verlegte und das Fehlen von Nachrichten mit der Dunkelheit der Hyksosperiode erklärte. Indes dürfte es nicht notwendig sein, zu diesem Auswege seine Zuflucht zu nehmen, da der Nachrichtenmangel auch auf andere Weise durch mehr oder minder stichhaltige Gründe erklärt werden kann. Schliefslich sind die Zeiten vor der 12. und 14. Dynastie uns fast ebenso unbekannt wie die Regierung der Hirtenkönige. Dafs Josephs Name und Verdienste je auf einer ägyptischen Inschrift genannt werden, ist meines Erachtens nach so gut wie ausgeschlossen, da jeder Pharao alle Verdienste seiner Beamten oder Soldaten sich selbst zuschreibt. Die Nachrichten, die wir über königliche Beamte haben, z. B. die Inschrift des Ameni, stammen aus Grabinschriften, die diese Höflinge sich selbst bestimmt haben. Da Joseph nicht in Ägypten beigesetzt wurde, so ist auch diese Aussicht auf ägyptische Nachrichten gering. Es bleibt nur übrig, durch gelegentliche Erwähnung Israels entscheidendes Material für die Chronologie der Einwanderung Israels nach Ägypten zu erwarten.

Man hat vielfach auf Einzelheiten hingewiesen[2], welche beweisen sollen, dafs nur die Verhältnisse der Hyksoszeit als historischer Hintergrund der Josephsgeschichte gedacht werden können.

Zunächst hat man eingewendet, dafs der Bericht über Josephs Erhöhung das Vorkommen des Pferdes voraussetzt. Vor der 18. Dynastie läfst sich dasselbe mit Bestimmtheit nicht nachweisen[3], während es später im Niltale doch eine

[1] Von der aus sachlichen Gründen höchst unwahrscheinlichen Deutung Aperiw = עברים sehe ich ab.

[2] Hoberg, Die Genesis 313 ff; Heyes, Bibel und Ägypten 87 ff.

[3] Wiedemann, Ägyptische Geschichte 16: „Das Pferd findet sich im alten und mittleren Reiche bis jetzt nirgends dargestellt. Auch das Vorkommen des späteren Namens des Pferdes ḥeter zur Zeit Usertesens I. als Personenname (Pierrot, Äg. Zeitschr. 1879, 136) kann für das damalige

bedeutende Rolle spielt. Da nach der Ansicht der meisten Ägyptologen das Pferd erst zur Zeit der Hyksos eingeführt wurde, so wollte man in der Hyksoszeit einen chronologischen Fixpunkt gefunden haben für die Einwanderung Israels. Indes die hierfür herangezogenen Stellen beweisen nicht das, was man herauslesen will. Schalten wir von diesen Stellen Gn 47, 17 und 49, 17 aus, da hier die Pferde der Israeliten erwähnt werden, so bleiben nur noch übrig Gn 41, 43 und 50, 9. Bei beiden Stellen handelt es sich um Schilderung einer Feierlichkeit[1], welche die Überlieferung im Lichte späterer Zeit ausschmückte. Dafs noch eine alte Reminiszenz durchschimmert, zeigt Gn 45, 23, wo als Lasttier auch in Ägypten der Esel vorausgesetzt wird.

Die vielfach herangezogenen Eigennamen besagen nichts. Vor allem darf man sich nicht verführen lassen, dem Beispiele Liebleins[2] zu folgen und die Gn 37—41 erwähnten ägyptischen Eigennamen unbedingt in die Hyksoszeit zurückführen. Eine zuverlässige und allgemein angenommene Identifizierung der ägyptischen Eigennamen der Josephsgeschichte ist bis jetzt nicht gelungen[3]. Namentlich darf man die höchst problematische Gleichung Pṯ-bār = פוטיפר = פטיבעל nicht ins Feld führen, um die Einwanderung Israels in die Hyksoszeit zu verlegen.

Ebenso ist es wohl zu weit gegangen, wenn man auf die gelegentliche Bezeichnung des Putiphar als איש מצרי (Gn 39, 1) ein ganz besonderes Gewicht legt und aus dieser Stelle heraus-

---

Vorkommen des Tieres nicht geltend gemacht werden." Über den Namen ssmt (smsm) vgl. W. Max Müller, Studien zur vorderasiatischen Geschichte, in Mitteil. der Vorderas. Gesellsch. 1898, Hft 3, 13. Lefébure, Le nom du cheval sous le moyen empire, in Sphinx V 97; Heyes a. a. O. 30 f.

[1] Gn 41, 43: „Pharao liefs Joseph auf dem zweiten Staatswagen fahren", und Gn 50, 9: „Es begleiteten ihn (Joseph) Wagen und Reiter, so dafs es ein gewaltiger Zug war."

[2] Mots égyptiens de la Bible, in PSbA 1898, 208.

[3] Die Literatur zu dieser Frage siehe BZ II 124. Nachzutragen ist Heyes a. a. O. 104 und Spiegelberg, Ägyptische Randglossen 18.

lesen will, daſs neben den Hyksos auch ein bedeutender Teil der Verwaltungsbeamten ohne Zweifel der autochthonen Bevölkerung entstammte[1]. Meines Erachtens enthält diese Stelle nichts Auffälliges, wenn man berücksichtigt, daſs die Quelle ursprünglich lautete: „es kaufte ihn ein Ägypter“, und erst die Redaktion Namen und Ämter des Putiphar hinzufügte.

Es ist aufgefallen, daſs die Josephsgeschichte so viel spezifisch Ägyptisches enthält. Da dies bei einer fremden Dynastie sonderbar erscheinen könnte, so finden wir früh die Behauptung, daſs Israel in der letzten Zeit der Hyksos eingewandert sei. Eusebius[2] und Syncellus[3] nennen den König Ἀφῶφις. Für Apophis können wir wenigstens manches vorbringen, was beweisen würde, daſs die letzten Hyksos sich in Religion und Sitte bereits dem Ägyptertum eng angepaſst haben[4]. Gegen Apophis könnte man anderseits auch nicht ins Feld führen den Umstand, daſs die Hyksos nur einen Teil Ägyptens, nämlich Unterägypten, in Besitz hatten, während doch Gn 47, 21[5] und die ganze Darstellung der Hungersnot voraussetzt, daſs die Herrschaft des Pharao sich über ganz Ägypten erstreckt hat. Denn Denkmäler des Ḫyꜣn und des Apepy II. in Gebelen zeigen, daſs die Dezentralisation nicht so groſs war, wie Manetho und schon frühere Nachrichten im Interesse der thebanischen Dynastie, welche der Legitimität wegen mehr als Nomarchen gewesen sein sollen, uns glauben machen wollen[6]. Zur Zeit des Apophis hatten die Hyksos ganz Ägypten unterjocht.

---

[1] Heyes Bibel und Ägypten 102. [2] Chron. 14.

[3] Ed. Dindorf I 219 und II 113.

[4] Zeitschr. f. äg. Spr. XXXIX 86. Adolf Erman, Eine Weihung des Hyksos Apophis: „Das Sistrum, welches Apophis in Dendera geweiht hat, zeigt, daſs die späteren Hyksos sich bereits ganz ägyptisiert hatten.“

[5] Gn 47, 21: „Und was die Einwohner betrifft, so machte er sie zu Leibeigenen von einem Ende Ägyptens bis zum andern.“ Statt העביר und ערים ist zu lesen העביד und עבדים. LXX (Swete): καὶ τὸν λαὸν κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας. Ball (The Book of Genesis 105) stellt auf Grund von LXX und Samar. folgende Lesart her: העביד אתו עבדים, „he reduced them to the condition of serfs“.

[6] W. Max Müller a. a. O., Mitteil. etc. 1898, Hft 3, 25.

Die alte Tradition der jüdischen Erklärer, daſs Joseph unter Apophis nach Ägypten gekommen sei, bekämpfte vor allem Lepsius[1]. Er schaltet zunächst dasjenige aus, was sich eventuell erklären lieſse durch die Annahme, daſs die semitischen Herrscher möglicherweise ägyptische Gewohnheiten angenommen haben. Neben der Tatsache, daſs Joseph von Pharao ein ägyptischer Name beigelegt wurde, findet Lepsius in den ägyptischen Namen Asneth und Potiphra und in dem Umstande, daſs letzterer ein Oberpriester (sic!) in On genannt wird, einen sichern Beweis, daſs damals nicht das Volk der Hyksos herrschte. Ebenso deutlich gehe es aus der Begegnung Josephs mit seinen Brüdern hervor, daſs er an einem echt ägyptischen Hofe lebte; denn als die Brüder unter sich über ihre Tat sich besprechen, tun sie es laut, da die ägyptische Sprache so ausschlieſslich am Hofe des Pharao gesprochen wurde, daſs die Brüder gar nicht vermuten konnten, jemand in ihrer Nähe zu haben, der ihre Sprache verstände. Diese Gründe sowie die oben zitierten Genesisstellen 43, 32 und 46, 33 schlössen nicht nur die unkultivierten, sondern auch die ägyptisierten Hyksos aus, und daran scheitere nach Lepsius auch die Tradition der jüdischen Erklärer, daſs Joseph unter dem Hyksoskönige Apophis nach Ägypten kam.

Der spezifisch ägyptische Charakter der Josephsgeschichte ist für Lepsius auch der Grund, Josephs Tätigkeit und den damit verbundenen Einzug Israels nach Ägypten unter die Herrschaft einer einheimischen Dynastie zu verlegen. Lepsius entscheidet sich zunächst aus chronologischen Gründen für die 18. Dynastie. Der genannte Ägyptolog ist der Ansicht, daſs der manethonische Ansatz des Auszuges unter Menephtes richtig sei. Den Aufenthalt Israels berechnet er ungefähr auf 90 Jahre und kommt dann zum Schluſs, daſs Sethosis, der Vater des groſsen Ramses, der Pharao ist, unter welchem Joseph nach Ägypten kam. Neben diesem chronologischen Momente findet Lepsius eine Bestätigung seines Ansatzes hauptsächlich in der Übereinstimmung der biblischen Dar-

[1] Chronologie 380 ff.

stellung von Josephs Finanzoperation mit Herod. II 108 und Diod. I 54[1].

Diese Gleichsetzung hat jedoch keinen Anklang gefunden. Abgesehen davon, dafs der chronologische Ansatz vollständig verfehlt ist, ist auch das zweite angeführte Moment recht wenig beweiskräftig. Denn es ist sehr fraglich, ob Σεσῶστρις—Σεσοῶσις[2] der Kurzname Ramses II. oder nicht vielmehr eines Usertesen ist, dessen Königsname Sn-wśrt[3] obigem griechischen Namen am besten entspricht. Auch wissen wir nicht, was in der Sesostrislegende Geschichte und was Sage ist[4]. Von den agrarischen Verhältnissen bei dem Ausgange des alten Reiches und ihrer Umänderung im neuen Reiche wissen wir so gut wie nichts. Wir können nur nachweisen, dafs die Gn 47 vorausgesetzten agrarischen Verhältnisse im neuen Reiche tatsächlich bestanden haben. Für ihre Entstehung ist bislang die Bibel die einzige Quelle, darum kann dieses Moment vorläufig nicht in Frage kommen[5].

Um zu erfahren, welchen ägyptischen Hintergrund die biblische Josephsgeschichte voraussetzt, mufs man vor allem

---

[1] Lepsius, Chronologie 384: „Ganz dieselbe grofse Veränderung der agrarischen Verhältnisse und die damit verbundene Einführung einer allgemeinen Grundsteuer, von welcher nur die Priester ausgenommen waren, finden wir nun von Herodot und Diodor dem Könige Sesostris-Sesoosis zugeschrieben."

[2] Maspero, Journal des Savants 1901, 600 f.

[3] Sethe, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens II 1 ff, und ders., Der Name Sesostris, in Zeitschr. f. äg. Spr. XLI 44. [4] Sethe, Zeitschr. f. äg. Spr. XLI 44.

[5] Auf der Vorderseite des der 5. Dynastie angehörigen Steins von Palermo (Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens 75 ff) wird uns von Zählungen berichtet, und zwar in der 2. Dynastie unter Binothris als Zählung des Goldes und der Felder und unter der 5. Dynastie als Zählung der Rinder oder als Zählung der Rinder und des Kleinviehs. Meyer (Äg. Chronologie 186) will darin eine wirtschaftliche Verschiebung finden, die sehr bedeutsam ist: unter der 2. Dynastie wird die Steuer nach dem Grundbesitze und nach dem beweglichen Vermögen, das in Edelmetall festgelegt war, erhoben, unter der 5. Dynastie nach dem Vieh

berücksichtigen, dafs die Quellen bzw. der Redaktor die Ereignisse in den Farben der Gegenwart darstellen, und dafs wir zunächst auch dieses äufsere Beiwerk, ohne welches die Alten sich Geschichte nicht denken konnten, ausscheiden müssen. In erster Linie ist auszuschalten die Erzählung von Josephs Erhöhung. Hier schildert der Verfasser nicht den historischen Verhältnissen gemäfs, sondern er beschreibt, wie zu seiner Zeit Pharao einen besonders ausgezeichneten Günstling geehrt hätte. Darum kann man weder die Voraussetzung des Pferdes noch die Verleihung des Goldes der Belohnungen — beides ist erst im neuen Reiche nachweisbar — als Gründe anführen, dafs die Josephsgeschichte ins neue Reich verlegt werden müsse. Dafs die Verfasser in der Freiheit der Darstellung sich durch historische Rücksichten nicht beengt sein lassen wollen, zeigt sich auch darin, dafs sie spezifisch hebräische Anschauungen mit ägyptischen vermischen. So setzt z. B. die jahwistische Prüfungsgeschichte Gn 39, 6 ff den unägyptischen Mantel voraus und gefällt sich auch — was bei E fehlt —, in behaglicher Breite den Aufenthalt Josephs im ägyptischen Gefängnisse zu schildern.

Mit Rücksicht auf diese literarische Eigenart der Josephsgeschichte dürfen wir die Verfasser nicht der Ungeschichtlichkeit zeihen, wenn sie das Wort Pharao im Sinne ihrer Zeit als Bezeichnung für den Träger der Krone gebrauchen, oder dafs sie den Nil יאר = ỉwr nennen, ein Wort, das sich vor der Ramessidenzeit nicht nachweisen läfst. Ob und wie weit die Verfasser den Papyrus d'Orbiney benutzt haben, ist eine immer noch nicht entschiedene Frage. Darin stimmen wohl die meisten Exegeten überein, dafs inhaltlich beide Darstellungen nichts miteinander gemein haben. Sonderbar wäre es anderseits, dafs die Verfasser der Josephsgeschichte, die sich sonst so gut unterrichtet zeigen über ägyptische Verhältnisse, jenen berühmten und weit verbreiteten Papyrus nicht gekannt hätten. Eine formelle Beeinflussung der Darstellung der Josephsgeschichte wäre ganz gut möglich gewesen, zumal eine genaue Vergleichung des hieratischen Textes des Papyrus

d'Orbiney mit MT an mehreren Stellen eine überraschende stilistische Ähnlichkeit beider Berichte zeigt. Dafs eine formelle Beeinflussung biblischer Bücher durch profane Literaturwerke denkbar und auch mit dem Inspirationscharakter derselben vereinbar ist, hat Cosquin u. a. für das Buch Tobias bewiesen[1].

Schalten wir aus der Josephsgeschichte alles Unwesentliche aus, so bleibt als historischer Kern die Ministerschaft Josephs in Ägypten und die Ansiedlung eines semitischen Nomadenstammes in Gosen. Dafs dies in der 12. Dynastie möglich war, wie es das Borchardtsche Sothisdatum verlangen würde, ist leicht zu beweisen.

Zunächst zeigt der Roman des Sinuhe, dafs schon zur Zeit Usertesens I. ein reger Nachrichtendienst durch Boten zwischen asiatischen Fürsten und den Pharaonen bestanden hat[2]. Das Grab des Nomarchen Ḫnumhotep zu Benihassan zeigt eine bildliche Darstellung einer gröfseren Semitenfamilie im 6. Jahre Usertesens II. Auch hat Lieblein[3] nachgewiesen, dafs bereits unter der 12. Dynastie umfangreiche Bewässerungsarbeiten im Bezirk Gosen und im Faijum vorgenommen wurden. Einen weiteren Beweis bringt er aus den Kahun-Papyri selbst[4] und führt eine Stelle an, welche zeigt, dafs bereits zur Zeit Usertesens III. Gosen kultiviert und bewässert war[5]. Daraus können wir schliefsen, dafs in der 12. Dynastie die Vorbedingungen gegeben waren, ein Hirtenvolk in dem Nomos Gosen anzusiedeln. Ebenso können wir keinen Grund anführen, der gegen Josephs Ministerschaft im mittleren Reiche spräche. Auch die Übertragung mehrerer Ämter an eine Person findet in den Inschriften jener Zeit ein Analogon. Brugsch[6] führt eine Inschrift aus dem mittleren Reiche an,

---

[1] Vetter, Das Buch Tobias und die Achikarsage, in ThQ 1904, 512 ff.
[2] W. Max Müller, OrLz IV 8 f.
[3] Christiania Videnskabsselskabs Forhandlinger 1870, 365 f.
[4] Lieblein, L'Exode des Hébreux, in PSbA 1899, 53.
[5] The Petrie Papyri. Hieratic Papyri from Kahun and Gurob II 12 und 14.
[6] Die Ägyptologie 292 f.

in der ein ägyptischer Groſser erzählt, er sei gewesen: „der Oberlandeshauptmann im königlichen Palaste, der Inhaber des ersten Platzes in der Schatzkammer, der einen festen Sitz hatte im Staatskabinett, der Überbringer der Worte des Königs an die Hofleute, der die Bewohner des Landes zufriedenstellte, der Dolmetsch des Königs, der erste von den ersten, der einzige, welcher Gutes bringend Eintritt hatte und belohnt heraustrat, mit der Leitung dieses Landes ganz allein beschäftigt, ohne zu sehen noch zu hören“.

Ein wichtiges chronologisches Datierungsmittel könnte uns vielleicht die in der Bibel erwähnte Hungersnot bieten. Indes ist es noch nicht möglich gewesen, das biblische Ereignis mit einer ägyptischen Überlieferung sicher zu identifizieren.

Ziehen wir aus dem Vorhergehenden das Resultat, so ergibt sich, daſs die Bibel nicht unbedingt verlangt, Josephs Tätigkeit und die Einwanderung Israels in die Hyksoszeit zu versetzen. Einige Züge, welche die Erzählung ausschmücken, weisen uns in das neue Reich. Da diese aber auf die Rechnung der schöpferischen Phantasie des Darstellers zu setzen sind, so sind sie ausschaltbar. Der wesentliche Gehalt der biblischen Erzählung hindert uns dann nicht, diese Ereignisse, wie dies durch die Borchardtsche Auslegung des Sothisdatums gefordert wurde, in das mittlere Reich zu verlegen. Hierbei ist aber zu betonen, daſs die Unbestimmtheit der biblischen Darstellung und anderseits unsere Unkenntnis der ägyptischen Verhältnisse dieser Periode jener Gleichsetzung nur einen gewissen Möglichkeitsgrad geben. Eine endgültige Lösung der Frage kann erst nach Beibringung von neuem entscheidenderen Materiale gewonnen werden.

Setzen wir die Richtigkeit obiger Darstellung voraus, so würde auch die Ansetzung der Einwanderung Abrahams nach Ägypten eine wesentliche Verschiebung erhalten. Bislang war man der Ansicht, daſs Abraham unter einem Pharao der 12. Dynastie nach Ägypten eingewandert sei. Ausschlaggebend waren chronologische Berechnungen; denn die sonstigen Angaben sind so allgemein, daſs sie, wenn man von Unwahr-

scheinlichkeiten, die auf Kosten der Quelle J zu setzen sind, absieht, eigentlich in jeder älteren Dynastie untergebracht werden können. Denn es besagt jene biblische Überlieferung nichts anderes, als dafs der Nomadenfürst Abram mit seiner Frau Sara, die er als Schwester ausgab, nach Ägypten zog. Sara wurde in den Harem des Pharao aufgenommen, dann aber, als es sich herausstellte, dafs sie Abrams Weib war, wieder entlassen. Abram wurde, reich beschenkt, aufser Landes geleitet. Weil eben besondere Züge in der Darstellung fehlen, welche uns die Einreihung dieser Abrahamsgeschichte in die ägyptische Geschichte gestatten würden, so ist es ungerechtfertigt, wenn Sethe[1] meint, dafs Abraham, wenn überhaupt, Ägypten nur unter der 12. Dynastie aufgesucht haben könnte. Spiegelberg[2] hat mit Recht diese Behauptung zurückgewiesen und sieht hierin eine subjektive Meinung des Josephus.

Bei der Unbestimmtheit und Allgemeinheit des biblischen Berichtes dürfte der Übergang Abrahams auf ägyptisches Gebiet auch ganz gut in der Zeit zwischen dem alten und mittleren Reiche möglich gewesen sein. In dieser Zeit war Ägypten in mehrere Staaten zerfallen, und gerade Gn 12 scheint eine grofse Kleinstaaterei in Ägypten vorauszusetzen. Im übrigen dürfen wir auf dieses ägyptische Abenteuer Abrahams nicht allzuviel Wert legen, da die Historizität desselben nicht hinlänglich feststeht. Die drei Berichte Gn 12, 10 ff, 20, 1 f und 26, 6 scheinen wohl nicht drei verschiedene Ereignisse, sondern nur ein Ereignis zu berichten, welches in dreifacher Form überliefert wurde. Welcher Bericht nun den Ausgangspunkt für die Volkstradition bildet, entzieht sich noch unserer Kenntnis. Bietet aber die Abrahamsgeschichte die ursprüngliche Fassung, so dürfte weder vom chronologischen noch vom historischen Standpunkte ein Einwand gegen obige Datierung beizubringen sein. Den chronologischen Hauptstützpunkt der Abrahamszeit mufs freilich immer noch die Gleichzeitigkeit Abrahams mit Hammurabi-Amraphel

[1] Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens II 12 und GgA CLXVI 938 f.
[2] Ägyptische Randglossen 11.

bilden. Aus der Erwähnung des mit dem Namen Abraham zusammengesetzten Ortsnamens p3-ḥḳr-ʾ3brm חקל אברם[1] geht bislang ebensowenig hervor, wie aus Joseph-el und Jakob-el.

[1] No 71 u. 72 der Siegesliste Šešonk I.

Die Italazitate in der grofsen Cambridger LXX.

Auf dem Orientalistenkongrefs in Hamburg 1902 verlangte der Gräzist Deifsmann von Heidelberg für obengenanntes, demnächst erscheinendes Standard-work „als möglich und absolut notwendig eine zuverlässige Sammlung des gesamten Textmaterials", weiter die peinlichste Sorgfalt gegenüber den sog. Kleinigkeiten (Orthographica u. dgl.), Vertrautheit der Sammler mit dem Stande der spätgriechischen Philologie und warnte vor der vorschnellen Beseitigung von Minutien aus dem Apparat und vor Unterdrückung von sog. „Fehlern" der Handschriften.

Und Nestle, der unermüdliche, unbestechliche Kritiker, schärfte bei der Gelegenheit den Herausgebern das Gewissen, indem er in der A-Textprobe des Richterbuches die unrichtige Akzentuierung des ersten Wortes beanstandete. Er hätte auch V. 28 Διατί statt διὰ τί beanstanden können.

Nur um die Itala nahm sich keiner an. Und doch mufs Roberts codex Lugdunensis, der so muster- und meisterhaft ediert ist, weit sorgfältiger und verständiger exzerpiert werden, als es die Probe im JthSt verrät.

Ich beschränke mich auf drei Stellen. Seite 606, Gn 48, 1 ὅτι ὁ πατήρ σου ἐνοχλεῖται, codex Lugdun.: quod pater ipsius interaestuaretur Es mufs doch quod cum Conj. gegenüber dem ὅτι mit Ind. der Septuaginta notiert werden und vor allem interaestuaretur, welch seltene Vokabel G[7] nur mit einem Beleg bei Ambrosius nachweist. Es sollte aber auch nachgewiesen sein, dafs Gn 48, 1 und 5 der codex Lugdun. nur Ephrem kennt gegenüber Ἐφράιμ der Septuaginta, Ephraim des codex Amiatinus.

Seite 608, Idc 5, 25 A-Text ἐν λακάνῃ ἰσχυρῶν προσήγγισεν βούτυρον. B-Text ähnlich ἐν λεκάνῃ ὑπερεχόντων προσήνεγκεν βούτυρον, codex Lugdun.: obtulit butulum principi. — 5, 26: Adpropimquavit calide manu(m) sua(m) in palum, extendit manum sua(m) usque in finem donec impetraret et confecit Sisarra. Robert bemerkt S. 116 (47): Erreur du scribe pour butyrum. S. 147 (1): Adpropimquavit calide n'a pas son équivalent dans le texte grec. Calide, pour callide, ne l'a que dans 44 54 58 59 75 84 106 134.

Die Septuagintaprobe verbindet aber — und das ist der reinste Nonsens — principi adpropimquavit calide, scheint es also = βοων ἐκστασιν ἠγγικε (sic!) θερμως zu nehmen, i. e. sie brachte dem Fürsten das Erzeugnis der Kühe (wohl Milch) warm. Butter kann ja warm nicht gereicht werden.

Den Herren Herausgebern A. E. Brooke und N. McLean mögen diese Proben ein Beweis für die Notwendigkeit sein, den Italazitaten volle Aufmerksamkeit zu schenken und einen Italakenner mit der Kontrolle ihrer Italabelege vor der endgültigen Drucklegung zu betrauen.

München. Jos. Denk.

Einige textkritische und exegetische Bemerkungen zum Buche Ekklesiastikus.

Von Pfarrer Dr Andreas Jansen in Bünnik (bei Utrecht).

1. Eccli 33, 3.

N. Peters (Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus Hebraice) übersetzt nach seiner Ergänzung:

Homo sensatus intelleget verbum Jahve,
Et lex eius sicut Urim fidelis.

Die Ergänzung כא[ורים נאמנה] in St. II scheint mir aus verschiedenen Gründen bedenklich. Zunächst glaube ich kaum, dafs Ben Sirach das seit vielen Jahrhunderten verstummte oder verschwundene Orakel Urim und Thummim gebraucht haben soll als Bild für die Zuverlässigkeit des göttlichen Gesetzes. Sodann ist nicht erweislich, dafs man mit אורים allein besagtes Orakel andeutete. Man beruft sich zwar auf 1 Sm 28, 6. Aber diese Stelle lautet richtig übersetzt: „Und Saul befragte den Herrn, allein der Herr antwortete ihm nicht, weder durch Träume noch durch das Feuer (באורים) noch durch die Propheten.“ Von einer Befragung Gottes durch das Orakel kann hier nicht die Rede sein, weil der Hohepriester sich nach 23, 6 mit dem Ephod bei David befand. Der Sinn der Stelle ergibt sich aus 1 Par 10, 13[b] und 14[a], wo es Saul zur Sünde angerechnet wird, dafs er nicht den Herrn befragte, sondern zur Hexe von Endor ging. Die Worte „und Samuel befragte den Herrn“ sind zu verstehen von einem unerlaubten Befragen des Herrn, von einem Befragen durch abergläubische Mittel. Aber diese hatten dem von Gott Verlassenen keine Auskunft gegeben,

weder die Träume der Wahrsager (s. Jer 23, 25—32 Dt 13, 1) noch das Herdfeuer (Is 47, 14) oder die Pyromantie noch die (falschen) Propheten. An das Orakel von Urim und Thummim ist hier also durchaus nicht zu denken[1]. — Ein dritter Grund, weshalb die von Peters gewollte Ergänzung nicht befriedigt, wird von ihm selbst anerkannt. Nach ותורותו folgt in Hs B in hinreichender Deutlichkeit allein כא; sodann an vierter oder fünfter Stelle der untere Teil eines ך oder ן oder ף oder ק, ferner noch Reste von Buchstaben, welche ganz unerkenntlich sind. Peters nun sagt selber (Der . . . hebräische Text des Buches Ecclesiasticus), daſs seine Ergänzung nicht harmoniert mit dem Reste des problematischen Buchstaben.

Ich schlage vor, St. II zu lesen:

וְתוֹרָתוֹ כְּאֵ[שׁ מֵיקוֹד נֶאֱמָנָה],

d. h.: „und sein Gesetz ist wie Herdfeuer getreu“ (vgl. Is 30, 14). Diese Ergänzung harmoniert, wie man sieht, im ק mit dem Reste des problematischen Buchstaben, empfiehlt sich durch Klarheit und Trefflichkeit des gebrauchten Bildes und hellt endlich den Ursprung des griechischen Textes auf. Infolge verkehrter Worttrennung und dadurch verursachten Miſsverständnisses las der Übersetzer vermutlich כארים צדק, was er wiedergab mit ὡς δήλωσις (vgl. Ex 28, 30 Lv 8, 8) δικαίων. Durch Hinzufügung des erklärenden ἐρώτημα entstand daraus: ὡς ἐρώτημα δήλων δικαίων.

2. Eccli 50, 1—5.

Diese Stelle, welche sichern Aufschluſs gibt für die Entstehungszeit des Buches, bedarf nur einer Verbesserung. Ich gebe sie mit dieser Verbesserung in folgender Übersetzung:

1. Groſs unter seinen Brüdern und die Zierde seines Volkes
   War Simeon, der Sohn des Jochanan, der Priester,
2. In dessen Zeit das Haus nachgesehen
   Und in dessen Tagen der Tempel wiederhergestellt ward,

[1] Schlögl (Die Bücher Samuels) und andere halten באורים mit Rücksicht auf V. 15 daselbst für eine Glosse, aber ohne triftigen Grund.

3. In dessen Zeit das Becken ausgegraben ward,
   Ein Behälter wie das Meer in seinem Brausen,
4. In dessen Tagen die Mauer erbaut ward,
   Die Ecktürme des Mello beim Königshause:
5. Er, der Sorge trug um sein Volk ob des Räubers
   Und seine Stadt behütete vor dem Feinde.

In den Hss lautet V. 4[b]:

פנות המעון בהיכל מלך.

Das sicherlich verschriebene המעון gibt der griechische Übersetzer wieder mit ἀνάλημμα, welchem Wort 2 Chr 32, 5 הַמִּלּוֹא entspricht. Zweifelsohne ist das die ursprüngliche Lesart. Es werden V. 2—4 drei verschiedene Werke erwähnt, welche zur Zeit Simeons ausgeführt wurden: eine nicht näher angedeutete Restaurierung des Tempels, das Ausgraben des grofsen Wasserbeckens, vermutlich eine Verbesserung oder Erweiterung des 48, 19 erwähnten von Ezechias gemachten Teiches, und der Aufbau der Stadtmauer. Dieses letztere Werk wird V. 4[b] näher umschrieben: „die Ecktürme des Mello beim Königshause". Das Mello nun lag nach allen Zeugnissen (2 Sm 5, 9 und 1 Chr 11, 6, 1 Rg 9, 5 und 2 Chr 33, 5) an der Stadtmauer in der unmittelbaren Nähe des früheren königlichen Palastes.

Es ist überaus interessant und lehrreich, dem Ursprung des vom hebräischen sehr verschiedenen griechischen Textes von V. 1—4 nachzugehen. Er lautet:

Σίμων 'Ονίου υἱὸς ἱερεὺς ὁ μέγας,
ὃς ἐν ζωῇ αὐτοῦ ὑπέῤῥαψεν οἶκον,
καὶ ἐν ἡμέραις αὐτοῦ ἐστερέωσε τὸν ναόν.
Καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐθεμελιώθη ὕψος διπλῆς,
ἀνάλημμα ὑψηλὸν περιβόλου ἱεροῦ.
'Εν ἡμέραις αὐτοῦ ἠλαττώθη ἀποδοχεῖον ὑδάτων,
χαλκὸς ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον.

Zunächst fällt es auf, dafs Simeon hier der Sohn des Onias heifst. Das hat aber wenig zu bedeuten. Onias scheint griechische Form für Hananja zu sein, und dieser Name ent-

hält in umgekehrter Folge dieselben Elemente als Jochanan. Ferner fiel V. 1[b] aus. Sehr grofs ist die Abweichung vom Original in den übrigen Versen. Sie scheint mir vornehmlich hierdurch veranlafst zu sein, dafs aus V. 11[d] der Schlufs עזרת מקדש nach V. 4[b] verschoben wurde und dort בהיכל מלך verdrängte. Das brachte den Übersetzer dazu, V. 4[a] verkehrt zu verstehen von der künstlich aus dem Tal aufgebauten Tempelterrasse, so dafs er V. 4[a] und 4[b] übersetzte: „und unter ihm wurde gegründet (stärker gemacht) die Anhöhe, die hochragende Anhöhung (ἀνάλημμα) der heiligen Umfriedigung" (des Tempelgebietes). Διπλῆς wird hinzugekommen sein durch das διπλῆ genannte kritische Zeichen ⋈, das von einem unkundigen Abschreiber durch seinen Namen ersetzt wurde, welchen man später zu διπλῆς verschrieb. Endlich sah sich der Übersetzer durch seine Irrung veranlafst, V. 4 unmittelbar auf V. 2 folgen zu lassen, da auch dort von Arbeiten am Tempel die Rede ist.

Das Gesagte wird genügen, um den Ursprung des griechischen und mithin auch des Vulgata-Textes aufzuhellen.

Zu der Stelle nur noch eine kurze exegetische Bemerkung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs die drei genannten Werke zusammenfallen mit dem, was Antiochus der Grofse nach dem bei Flavius Josephus (Ant. 12, 3, 3) aufbewahrten Briefe zu Jerusalem getan und ausgeführt wissen wollte, als er nach der Schlacht von Paneas (198) seitens der Juden Entgegenkommen und Hilfe fand. Der Hohepriester Simeon ist daher nicht Simeon der Gerechte, sondern Simeon II. Sicherlich hat dieser, wie zur Zeit Alexanders des Grofsen Jaddus, Priester und Volk überredet, sich auf die Seite des syrischen Siegers zu schlagen, der allem Anschein nach herannahen sollte als Räuber. So behütete Simeon in Wahrheit seine Stadt vor dem Feinde, und so wurde dieser ein grofser Schützer und Begünstiger des jüdischen Volkes und seiner Religion. Von dieser Begünstigung gibt die herrliche Schilderung von Simeons Auftreten beim feierlichen Tempeldienst, welche auf unsere Stelle folgt, ein beredtes Zeugnis. Wohl

absichtlich schildert der Verfasser jenen Tempeldienst so ausführlich und prächtig, weil davon zur Zeit, als er sein Werk schrieb, nicht mehr die Rede war und sein konnte. Zweifelsohne schrieb er es während der Regierung des berüchtigten Antiochus IV. Epiphanes. Auf Tage grofser Not und Unterdrückung weisen denn auch manche Stellen des Werkes hin. Simeon II. starb vermutlich im Jahre 194, was hier nicht näher erwiesen werden kann.

3. Eccli 50, 24ª.

Der hebräische Text brachte uns bekanntlich die überraschende Lesart: יאמן עם שמען חסדו, d. i. „bleibe seine Liebe *mit Simeon*"; allein sie ist sicherlich nicht ursprünglich. Ben Sirach bezieht ohne Zweifel Simeon in die Zahl der Väter, welche zu verherrlichen er sich 44, 1 vornimmt, und deren Leiber nach V. 14 daselbst in Frieden bestattet sind. Er hat 50, 21 völlig mit ihm abgetan. Dann folgt V. 22—24 der Epilog zum vollendeten Lobe jener Väter. Der Vergleich der verschiedenen Texte führte mich zu einer Wiederherstellung des vermutlich ursprünglichen Wortlautes jenes Epilogs, der übersetzt lautet:

„Und nun lobet den Gott des Alls,
Der wunderbar wirket auf Erden,
Der den Menschen läfst aufwachsen vom Mutterschofse an
Und ihn schuf nach seinem Gefallen!
Er gebe *uns* Freude des Herzens,
Und der Friede sei mit *uns* alle Tage.
Beständig sei *mit seinem Volke* seine Liebe,
Und in seinen Tagen errette er uns."

Man sieht, dafs „*mit Simeon*" an der betreffenden Stelle gar nicht passen würde. Sehr leicht konnte aus עַם עַמּוֹ entstehen עִם שמעון. Was diese Verbesserung noch besonders empfiehlt, ist, dafs sie, und sie allein, den Anschlufs des nächsten Verses: „Zwei *Völker* verabscheut meine Seele . . .", erklärlich macht.

Papyrusfragmente des neutestamentlichen Textes.

Von Prof. Dr Aug. Bludau in Münster i. W.

Die literarischen Entdeckungen, welche in Ägypten, dem klassischen Lande alter, auch jüdischer und christlicher Kultur gemacht worden sind, haben der Philologie reiche Schätze geliefert. Ist es doch, als ob die alten Meister auferstanden seien, um die Welt wieder zu erobern, die sich ihrem Banne entziehen will. Aber der Nutzen der Papyrusforschung beschränkt sich nicht auf die verschiedenen Disziplinen der philosophischen Fakultät, sondern erstreckt sich auch auf andere Fakultäten, soweit sie in historischer Arbeit in das Altertum hineingreifen. Auch für die Theologie haben jene Ausgrabungen ein hervorragendes Interesse, und die theologische Welt ist in den letzten Jahren mehrmals durch die Auffindung von altchristlichen Texten überrascht worden; es sei nur erinnert an das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse, das Wiener Evangelienfragment, die Logiafunde u. a. m. Unter den literarischen Papyri befinden sich auch griechische Texte aus dem Alten und Neuen Testament, welche die Aufmerksamkeit des Textkritikers auf sich lenken. Sind es gröfstenteils auch nur Fetzen mit verstümmelten Schriftzeilen, so wissen wir doch, woher diese Texte stammen, aus Ägypten. Die Kenntnis des Fundortes ist nicht zu unterschätzen, denn wir könnten nun für die Texte, welche mit den Papyrustexten verwandt sind, im Verein mit sonstigen Indizien mit einiger Sicherheit auf ihre Provenienz, möglicherweise auch auf die der Handschrift uns einen Schlufs erlauben.

Die wichtigeren neutestamentlichen griechischen Fragmente finden sich kurz zusammengestellt in den Verzeichnissen, die

Kenyon[1] und Deifsmann[2] bieten. Es erscheint jedoch erwünscht, diese kleinen aus Ägyptens reichem Boden gezogenen Schätze einem weiteren Leserkreis in gröfserer Vollständigkeit zugänglich zu machen, dem die interessanten wissenschaftlichen Veröffentlichungen nicht zu Gesicht kommen.

1. Ein Markusevangelium auf Papyrus war einst in Venedig vorhanden[3]. Im Jahre 1564 war es hierhin gebracht worden und damals noch lesbar; nach 146 Jahren, als Montfaucon[4] es untersuchte, war die Schrift ganz verblichen, so dafs man nicht zwei Worte nacheinander lesen konnte, und der Papyrus so mürbe, dafs ein Blatt an dem andern klebte. Montfaucon setzte die Schrift ins 4. Jahrhundert (Zeit Konstantins d. Gr.).

2. Mt 1, 1—9 12 13 14—20 23.

Dies erste Blatt eines Papyrusbuches des Matthäusevangeliums wurde veröffentlicht von Bern. P. Grenfell und Arthur S. Hunt in The Oxyrhynchus Papyri I (London 1898) Nr 2. Das Blatt — jetzt in Pennsylvania Univ. Museum s. n. 1 Oxyrh. N. II — stammt aus dem Anfang des 4. oder wahrscheinlicher nach Meinung der Herausgeber noch aus dem Ende des 3. Jahrhunderts[5]. Wir hätten also in dieser ehrwürdigen Reliquie, von der ein Faksimile des Verso auf Taf. I gegeben ist, vielleicht das älteste bis jetzt bekannte Fragment der Niederschrift eines neutestamentlichen Buches vor uns. Das Blatt, welches Mt 1, 1 (Βιβλος) — 9, Reste von 12 und 13 (Ζοροβαβελ δ]ε) auf dem Verso und 14 ([τον] Σαδω[κ) —20 und 23 (με[θερμ oder με[θ ημων) auf dem Recto mehr oder

[1] Palaeography of Greek Papyri, Oxford 1899, 131 f; ders., Hastings' Dict. Extr. Vol. (1904) 354.

[2] Encyclop. Biblica III, Lond. 1903, 3559; ders., Prot. Real-Encycl.[3] XIV 671 f.

[3] Siehe Häberlin, Centralbl. f. Bibliothekswissensch. XIV (1897) 410.

[4] Diarium Italicum, Parisiis 1702, 55; ders., Palaeographia Graeca, Paris. 1708, 14 f; ders., in Mémoires de l'Acad. royale des Inscr. et Belles-Lettres VI, Par. 1729, 599—600. Krause, Art. Papyr. bei Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop. d. Wissensch. und Künste, III. Sect., 11. Teil (1838) 237 241.

[5] Gregory (Textkritik des Neuen Testamentes, Leipzig 1900 I) 72 möchte es wegen der Buchform des Papyrus lieber ins 4. Jahrhundert setzen.

weniger vollständig enthält — die fehlenden Verse standen auf dem abgebröckelten Teile —, stammt aus einem Buch, nicht aus einer Rolle; denn der Text war auf Doppelblätter, und auf diese zweiseitig geschrieben. Merkwürdig bleibt, dafs der Anfang des Evangeliums auf der Rückseite des Blattes und die Fortsetzung 1, 14—20 auf der Vorderseite steht. Man möchte denken, so bemerkt Gregory, dafs ein semitischer Abschreiber die Anordnung der Seiten bestimmt hätte[1]. Die Schrift ist eine schmale Unziale mit gelegentlicher Neigung zur Kursive. Die gewöhnlichen biblischen Abkürzungen ις, χς, πνα, κς, υυ, ιδ = 14, Apostrophe zuweilen hinter Eigennamen (Ιωβηδ'), diakritische Punkte über dem Jota (= ϊ), einmal ein Punkt in Zeile 17 Verso finden sich vor. Der Text stimmt recht genau zu ℵB (ägyptische Textgestalt); neu und gut: V. 5 Βοες ℵB, Ιωβηδ ℵBC*Δ; V. 7 Αβεια, d. i. Αβια (vgl. Ουρειου V. 6, dies auch B) und V. 16 Ιωσηφ (ohne τον) τον ανδρα Μαριας, wo bei dem von einer Apposition mit Art. begleiteten Eigennamen von Rechts wegen der Artikel nicht zu stehen hat; doch V. 6 τον Δαυειδ τον βασιλεα auch der Papyr.; Blafs will hier wohl τον βασιλεα mit 700 auslassen; vgl. Lit. Centralbl. 1898, 1074. V. 18 του δε ιυ χυ (c. ℵCE . . . χυ ιυ B) η γενεσις (c. ℵBC . . .). V. 19 δειγμα[τ]ε[ισαι, wohl δειγματισαι c. BZ, Korr. von ℵ. Bei Gregory trägt das Papyrusblatt das Siglum: T^{e}, bei v. Soden[2]: ε01.

3. Ein Fragment des Matthäusevangeliums[3] befindet sich in der Pariser Nationalbibliothek. Es sind nur Fetzen von zusammengeleimten Blättern am Ende des Philo-Papyrus (Bl. 44),

---

[1] Ebd. Bemerkenswert ist, dafs auch auf einem Blattfragment aus einem Pergamentbuch des 5./6. Jahrhunderts, das ein Stück aus Mt 1 und 2 enthält und in den Oxyrhynchus Papyri III (1903) Nr 401 publiziert st, ebenfalls das Recto auf das Verso folgt; zur Erklärung vgl. Deutsche Literaturzeitung 1901, 3158f.

[2] v. Soden, Die Schriften des neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte I 1, Berlin 1902, 118.

[3] Die von Kenyon (Palaeogr. 132) genannten Fragmente Mt 15, 2—16, 18 Mk 15, 29—38 Jo 1, 29 sind keine Papyrus-, sondern Pergamentblätter. Pergamentfragmente finden sich häufig zusammen mit Papyri.

den V. Scheil 1891 zu Koptos in Oberägypten gefunden und 1893 in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire IX, 1—3 ediert hat. Das Blatt trägt die Aufschrift: κατα Μαθθαιον. Nähere Angaben fehlen.

4. Matthäus-Fragmente befinden sich in Wien in der Sammlung des Erzherzogs Rainer, Fragmente aus dem Fayûm, etwa aus dem 3. Jahrh. n. Chr.; vgl. Allgem. Zeitung 1884 Nr 163, 2398; Philolog. Anzeiger XIV (1884) 478. Nähere Angaben fehlen; bei Häberlin Nr 165.

5. Unter den Evangelien-Papyri der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien befindet sich ein griechisches Evangelium mit gegenüberstehender koptischer Übersetzung; vgl. Allg. Zeitung 1884 Nr 126, 1846; Philolog. Anzeiger XIV (1884) 415; bei Häberlin Nr 168 b.

6. Lk 1, 68 78 79.

Diese wenigen Worte aus dem Benedictus sind enthalten auf einem Papyrusfragment vom Berge Sinai und sind publiziert von J. Rendel Harris, Biblical Fragments from Mount Sinai, London 1890, Nr 13 (S. 53). Sie sind geschrieben in schräger Unziale, vermischt mit einigen merkwürdigen Formen der sog. Papyrus-Kursive, und stammen etwa aus dem 7. Jahrhundert. Es bleibt zweifelhaft, ob das Blatt aus einem Lukasevangelium herrührt oder nur ein Schriftzitat aus einer patristischen Schrift darstellt. Das Fragment, das nur die Anfangsworte der Zeilen enthält, endigt nämlich mit einem Gebet des Schreibers, das nicht gut als Schlufs eines Lektionars oder einer Abschrift der Evangelien pafst.

7. Lk 5, 30—34 35—6, 4; 5, 3—5, 6 8; 1, 74—80.

Diese Fragmente finden sich auf den zusammengeleimten Papyrusblättern am Schlufs von Bl. 44 des oben erwähnten Philo-Papyrus und dienten vermutlich nur zur Ausfüllung des Raumes (pour remplir la capacité de la couverture). V. Scheil fand diese Bruchstücke in Ägypten unter Papyrus-Bruchstücken aus der Stadt Koptos; vgl. Revue biblique I, Par. 1892, 113—115. Die Schrift ist eine schöne Unziale, „vers le

sixième siècle", nach Wilcken aber ist sie „älter als das 6. Jahrhundert"[1]. Als Interpunktion findet sich ein Punkt auf, über und in der Linie, als Abkürzungen ις̅, ιυ̅, ἀυτῶ = αυτων, θυ̅ = θεου. Bei Beginn eines neuen Absatzes ist das erste Wort auf den linken Rand herausgerückt und durch einen darübergesetzten Strich gekennzeichnet. Schlufs und Unterschrift befinden sich auf der inneren Seite des Umschlages. Das Bruchstück aus einem Evangeliarium enthält Reste von 17 Zeilen: Lk 5, 30 πεινετε — 34 μη δυ. 35 και οταν — 6, 4 ἐλα[βεν]. 5, 3 [ηρωτησεν] αυ[τον — 5 [Σιμω]ν 6 [δικ]τυα ... nur die Enden der einzelnen Zeilen — 8 [α]π εμου. 1, 74 [λα]τρευειν (nur einzelne Worte) — 80 εν ταις [ερημοις]. Von beachtenswerten Lesarten seien notiert: 5, 31 προς αυτον st. αυτους — αλλ οι mit ℵCDLR. — 33 ειπαν c. B*CDLR. ιωανου c. BD — 37 ρηγνυσι st. ρηξει. 39 και vor ουδεις om. ℵᶜB, χρηστος c. ℵBL. — 6, 1 τους σταχυας post ησθιον c. BC*LR. 2 ειπον ohne αυτοις c. ℵBC*L, ποιεῖν om. B(D)R, τοις σαββασιν c. ℵB(D)LR. 3 προς αυτους ειπεν ις̅ c. BC*E. οτε c. ℵBCDL, οντες om. c. ℵBDL. 4 ὡς om. BD. 5, 3 [εδι]δασκεν [εκ του π]λοιου c. ℵCLR. 4 [χαλ]ασαι st. χαλάσατε. — 1, 75 πασαις ημεραις c. BL. (πασαις ταις ημερ.) 76 συ δε (ohne και), ενωπιον c. ℵB 78 επι [σκεψεται] c. ℵ*BL.

8. Lk 7, 36—44; 10, 38—42.

K. Wessely[2] veröffentlichte diesen Text eines Papyrusblattes der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien, Inv. Nr 8021. Das Blatt (14 cm breit, 36 cm hoch) stammt aus einem Evangeliar und ist mit dem Evangelium von der Büfserin c. 7, 36 [αυ]τον των φαρισ. — 45 καταφιλουσα μου του[ς ποδας] auf der einen, und dem von Maria und Martha c. 10, 38 [πο] ρευεσθαι — 42 απ αυτης auf der andern Seite beschrieben im 6. Jahrhundert. Die Schrift ist die sog. Minuskelkursiv[3].

---

[1] Vgl. Häberlin im Centralbl. f. Bibl. XIV 396; ebenso urteilt L. Cohn, Prolog zu Bd I seiner Philo-Ausgabe, Berlin 1896, XLII.

[2] Wiener Studien IV, Wien 1882, 198—215; VII (1885) 69—70. Papyrus Erzherzog im Rainer, Führer durch die Ausstellung Wien 1894, Nr 539, S. 129.

[3] Siehe Gardthausen, Griechische Paläographie, Leipzig 1879, 176 ff.

Das erhaltene Fragment ist das Mittelstück des Blattes, rechts und links unten fehlt der Rand. Eine nähere Untersuchung lehrt, dafs der Papyrus mit den Handschriften ℵBACL 1. 131 eine nähere Verwandtschaft zeigt. Ich notiere folgende Lesarten: 7, 37 γυνη ητις η[ν] c. ℵBLΞ. — κατακ[ειται] c. ℵABDLX. 38 οπισω post στασα c. ℵBDLXΔ. — τοις δακρυσιν ante ηρξ. βρεχ c. ℵBDL. ἐξεμαξεν c. ℵ*ADLX. 40 διδα[σκα]λε ειπε φησιν c. ℵBJLΞ 1. 131 .. 43 αποκριθεις δε c. ℵAEFG HKL. σιμων ohne Art. c. ℵBLΓΞ — 10, 38 εις την ο[ι]κ[ιαν] c. ℵCLΞ 33. 39 παρακαθεσθεισα c. ℵABC*LΞ. [πο]δας του κ̅υ̅ c. ℵB*C*DLΞ. 41 ο κ̅ς̅ c. ℵB*L 157. ολιγων δε εστι χρεια η ενος (B χρεια εστι. ℵ* om. χρ. η ενος) C**L 1. 33. 38. — 42 μαριαμ γαρ c. ℵBLΛ al. απ αυτης ℵᶜACPΓ al.

Die Lesart 7, 37 ειδου und 7, 38 ηλιφεν verdankt dem Jotacismus ihren Ursprung. Eigentümlich ist die Stellung 7, 40 και αποκριθεις ειπεν ο· ι̅ς̅ προς αυτον (so noch Ξ) gegenüber der gewöhnlichen και αποκριθεις ο Ιησους ειπεν προς αυτον. Die Lesarten 10, 40 ειπε (ℵABCPΓΔΛΠ..), 10, 41 θορυβαζη (ℵBCDL 1. 33.) und 7, 39 εγιγνωσκεν scheinen denn doch noch nicht den Schlufs zu erlauben, wie K. Wessely meint[1], „dafs der Archetypus unseres Papyrus Korrekturen von kundiger Hand erfahren hatte"; εγιγνωσκεν wird auf Rechnung des Abschreibers zu setzen sein. Wie die Vergleichung zeigt, bietet unser Blatt denjenigen Text, welcher der vulgatus in Ägypten sein mochte. — Bei Gregory (Textkritik 417) hat unser Papyrusblatt unter den griechischen liturgischen Büchern die Nummer 348.

9. Jo 1, 23—31 33—41; 20, 11—17 19 25.

Diese zwei zusammenhängenden Blätter befinden sich jetzt in London (British Mus. Pap. 782. 1 Oxyrh. Nr 105, III) und sind veröffentlicht von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus Papyri II (London 1899) Nr 208. Wir haben in ihnen eine Lage, d. h. 2 Blätter eines Papyrusbuches vor uns, von denen der rechte Rand abgebrochen ist. Ferner ist der untere Teil

[1] Wiener Studien IV 203.

nicht erhalten, und in der Mitte sind 3 Zeilen ausgefallen. Bl. 1 recto enthält 25 Zeilen, verso 23 Zeilen, Bl. 2 recto 21 Zeilen, verso 17 Zeilen (21, 2×7, 5 cm). Die Schrift ist eine runde, aufrecht stehende Unziale von mittlerer Gröfse, die mit Sicherheit nach der Meinung der Herausgeber „der Periode zwischen 200 und 300 zuzuschreiben ist" (S. 2). Die in den biblischen Manuskripten üblichen Abkürzungen $\overline{\theta\varsigma}$, $\overline{\iota\eta\varsigma}$, $\overline{\chi\varsigma}$, $\overline{\pi\nu\alpha}$ finden sich vor, jedoch keine Punkte und Akzente, nur an zwei Stellen Apostrophe. In je zwei Fällen (Fol. I, recto 15; Fol. 2, verso 2) sind „Korrekturen oder vielleicht Varianten" in einer kleineren, aber jedenfalls dem ersten Schreiber zuzuweisenden Schrift über den Zeilen nachgetragen. Der Text, der sich lesen oder vermuten läfst, ist eng verwandt mit dem des Sinaiticus. Leider sind von jeder Zeile nur einige Worte oder Buchstaben erhalten, denn von Seite 1 und 3 sind die Zeilenschlüsse, von Seite 3 und 4 die Zeilenanfänge verloren; der Gewinn für die Textkritik ist deshalb nur gering. Aber die Überreste stellen uns doch eines der ältesten Fragmente eines griechischen Papyrusbuches vor Augen. Wir haben nämlich in diesen zwei aneinanderhängenden verstümmelten Blättchen Teile eines Buches oder Heftes vor uns, das im Prinzip ebenso angeordnet war wie unsere Bücher und Hefte. Das ganze Johannesevangelium bestand, wie die Herausgeber berechnen, wahrscheinlich aus einem Heft von 25 ineinandergelegten Doppelblättern, deren erstes wohl freigelassen war oder den blofsen Titel trug, so dafs das Buch etwas weniger als 100 beschriebene Seiten umfafste. Dafs auch das 21. Kapitel, welches in allen Handschriften des Neuen Testaments wie in allen alten Übersetzungen sich vorfindet[1], in unserer alten Handschrift ebenfalls gestanden hat, suchen die Herausgeber glaubhaft zu machen, indem sie ausrechnen, was hinter c. 20, 25 fehle; also c. 20, 26—21, 24 habe auf 4 Seiten oder 2 Blättern gestanden, während das vorn fehlende Stück c. 1, 1—22 genau auf 2 Seiten oder 1 Blatt gehen würde, zu dem dann noch

[1] Vgl. Th. Zahn, Einleitung in das Neue Test. II², Leipzig 1900, 486.

das Titelblatt hinzukommen würde[1]. — Das Stück zeigt uns das hohe Alter des Papyrusbuches, und es ist nicht ganz richtig, wenn Nestle[2] sagt, dafs das Pergament den Übergang von der Rolle zur Buchform mit sich brachte. Bei v. Soden führt unser Papyrusblatt die Bezeichnung ε02 (= T^x).

10. Jo 2, 1 2.

In der Sammlung der Papyri des Erzherzogs Rainer in Wien[3], Inv. Nr 8032, findet sich ein Papyrusblatt (14,7 cm breit, 6 cm hoch), das beschrieben ist mit den Anfängen von Ps 90 (91) nach den LXX, Röm 12 und Jo 2. Vom zweiten Kapitel des Johannesevangeliums sind nur 2 Zeilen geschrieben, denn die letzte grofsenteils unverständliche Zeile ist in koptischen Lettern geschrieben und enthält eine Anrufung; erkennbar sind eine Abkürzung für Kyrios und die Namen Adonai, Sabaoth. Der Text lautet: και τη τριτη ημερα γαμος εγενετο εν Κανα της Γαλιλαιας εκληθη δε ο ι̅ς̅ και η μητηρ αυτου μετα. Im rezipierten Text heifst es: „. . . . und es war die Mutter Jesu da; geladen aber wurde auch Jesus und seine Jünger auf die Hochzeit“. Dieser einst vielfach gefaltete Papyrus stellt wohl ein Amulett (Phylakterion) vor, das in einer Kapsel um den Hals getragen wurde[4] und, wie de Rossi meinte, für Neuvermählte bestimmt war.

11. Jo 14, 14—16, 17 26—28.

Der Papyrus befindet sich im Königl. Museum zu Berlin P. 5877 und stammt aus dem 7. Jahrhundert. Das Format ist nicht mehr erkennbar, 2 cm lang und je 4,5 cm breit, ein Zwischenstreifen 1 cm. In Unzialschrift enthält er (recto) Jo 14, 14 εαν — ινα 16; 16 υμων — τον; 17 το πνευμα α... θειας... ου; (verso) 26 υμιν — 28 υμας ει .. ου. Von der zweiten Kolumne sind nur Buchstaben zu lesen. v. Soden S. 120 bezeichnet ihn mit: ε13.

---

[1] Vgl. Deifsmann in Theol. Literaturzeitung 1901, 70.

[2] Einführung in das griechische neue Testament[2], Göttingen 1899, 39.

[3] Führer durch die Ausstellung Nr 528 (S. 124 f).

[4] Vgl. die Bronzekapsel bei de Rossi im Bull. di archeologia cristiana 1872, Taf. II 1, wo sich auf der einen Seite die Darstellung eines Martyriums, auf der andern die Darstellung der Hochzeit zu Kana findet.

12. Röm 1, 1—7.

Das recht merkwürdige Stück ist von Grenfell und Hunt unter den Oxyrhynchus Papyri II (London 1899) Nr 209 veröffentlicht worden (Faksim. Pl. II). Nur das Recto ist mit 10 Zeilen beschrieben. Es zeigt zunächst ein A, dann in Unzialschrift die sieben ersten Verse des Römerbriefes mit den gewöhnlichen Abkürzungen und mehreren orthographischen Sonderbarkeiten. Nach dem Schlufs von Vers 7, dessen letztes Wort ιηυ am Anfange einer Zeile steht, sind noch nach einem fingerbreiten Zwischenraum zwei schwer lesbare Zeilen in Kursiv sichtbar, die mit aller Bestimmtheit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts zugehört. Die grofse ungeschickte Unzialschrift ist nach den Herausgebern ebenfalls damals geschrieben. In V. 5 und 6 steht: υπερ του ονοματος ιηυ χρυ, es fehlt also: αυτου, εν οις εστε και υμεις κλητοι. — Auf dem Verso liest man: ? π [. . .] ση αποστολος.

Das Blatt ist nicht etwa aus einer Bibelhandschrift herausgerissen und mit dem Zusatze in Kursiv beschrieben, denn unerklärlich wäre dann der freie Raum unter V. 7. Die Bibelverse sind auf ein besonderes Blatt geschrieben worden, die Kursivzeilen, die irgend eine Mitteilung oder Erklärung in Briefform über Geldsachen enthalten zu haben scheinen, haben keinen ersichtlichen Zusammenhang mit den Bibelworten. Deifsmann [1] vermutet, dafs das Blatt mit den Zeilen des Römerbriefes des Apostels Paulus für denselben Christen Aurelius Paulus geschrieben wurde, der sich darunter die Aufzeichnung über Geldsachen gemacht hat. Das Blatt sei vielleicht ein Amulett gewesen, für einen Paulus mufsten die ersten Zeilen des Apostels in der Bibel ein besonders kräftiges Schutzmittel sein. Jedoch ist der Name des Apostels Paulus gar nicht genannt, und nichts deutet auf ein Phylakterion hin. Die Herausgeber halten das Blatt für die Schreibübung eines christlichen Schülers [2], der eine griechische Urkunde hierfür benutzte, oder

[1] Theol. Literaturzeitung 1901, 71 f. [2] Vgl. die Schreibung eines Schülers aus dem 6. Jahrh. v. Chr. auf dem Papyrus aus der Sammlung Erzherzog Rainer Inv. Nr 8026; Führer Nr 534, S. 127.

dessen Schreibblatt ein anderer benutzte, um eine Notiz anzumerken. Für Hypothesen bleibt ein weites Feld.

13. Röm 12, 1 2.

Das oben genannte Papyrus-Amulett enthält in 3 Zeilen Röm 12, 1 παρακαλω — 2 συνσχημα. Es fehlt ουν hinter παρακαλω. Der Text ist nicht wesentlich vom rezipierten verschieden, nur für θυσιαν in 1 steht ψυχην (ζωσαν ευαρεστον); αγιαν, τω θεω fehlen, ebenso fehlt υμων nach λατρειαν.

14. 1 Kor 1, 17—20; 6, 13—15 16—18; 7, 3—4 10 11 12—14.

Diese fünf Papyrusfragmente waren einst im Besitz des Bischofs Porfiri Uspensky in Kiew, der sie im Osten gefunden hatte, und befinden sich jetzt in Petersburg in der Kaiserlichen Bibliothek CCLVIII. Geschrieben sind sie im 5. Jahrhundert in grofser Unzialschrift, Spirituszeichen und Akzente fehlen[1]. Der einfache Punkt wird oben an den Buchstaben gesetzt; ϊ in ϊνα. Folgende Stellen sind enthalten: 1 Kor 1, 17 ογων ϊνα μη — συνζητητ 1, 20; 6, 13 τι· (14) ο θς — ματ[α υμων μελη] χυ ε 6, 15; 6, 16 [κ]ο[λ]λω[μενος τη πο] ρνη εν —νε (?) 6, 18; hinten am Fragment scheinen einige Buchstaben aus den folgenden Versen zu stehen. 7, 3 οφει[λην] — σιαζει· αλλ[α ο ανηρ] 7, 4; 7, 10 [ε]γω — [εαν δ]ε και 7, 11; 7, 12 [εχ]ει απιστ — [και ηγ]ιασ[ται η γυνη] 7, 14; hinten an diesem Fragment steht einiges in Minuskelbuchstaben nachlässig geschrieben. Keine ganze Zeile bleibt übrig, nur Bruchstücke von Worten sind erhalten. — Tischendorf verglich sie im Jahre 1862 in Petersburg und spricht von ihnen in Verhandlungen der 25. Philologenversammlung zu Halle, 1—4. Oktober 1867 (1868) S. 44—45. Sie führten in seinem Apparat das Siglum Q; im Supplement zum Greek New Test. des Tregelles (London 1879) S. 1021 sind sie als O[c] bezeichnet, bei v. Soden (S. 241) mit α1020 signiert.

15. 1 Kor 1, 25—27; 2, 6—8; 3, 8—10 20.

Die sieben Bruchstücke dieses Papyrusfragmentes befinden sich im St Katharinakloster auf dem Sinai. Gefunden und

[1] Siehe Gregory, Textkritik 119.

herausgegeben sind sie von J. Rendel Harris, Biblical fragments from Mount Sinai, Nr 14, xiii u. S. 54—56. Der Herausgeber weist sie dem 5. Jahrhundert zu. Erhalten ist 1 Kor 1, 25 (το ασθενες) του $\overline{\theta\upsilon}$ — 27 (ασθεν)η του; 2, 6 [αρ]χοντων — εγνωκ[ε]ν 8; 3, 8 ιδιον — χαριν 10; 20 παλιν — εισιν. In 1, 7 fehlt der Relativsatz ην προωρισεν .... εις δοξαν ημων; 1, 26 βλεπετε verschrieben in βλεπεται.

16. 2 Thess 1, 1—2; 2.

Das Fragment ist erhalten in P. 5013 des Berliner Museums. Es stammt nach Kenyon[1] aus dem 4. oder 5. Jahrhundert. Näheres darüber ist nicht bekannt.

17. Hebr 1, 1.

Unter den Amherst Papyri I veröffentlichten Grenfell und Hunt im Jahre 1900 unter Nr. III^{b} ein Papyrusblatt (20,9 × 23,5 cm), das auf dem Recto einen Brief enthält, der gerichtet ist απο Ρωμης an Leser im Nomos von Arsinoe. Der Inhalt ist wegen der lückenhaften Erhaltung dunkel. Es scheint sich um Bezahlung einer Geldsumme zu handeln, welche die Adressaten einem gewissen Primitinus in Alexandria einhändigen sollen. Der Charakter der Schrift weist etwa auf die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts. Am oberen Rande nun dieser Blattseite stehen von etwas späterer Hand auf drei Zeilen die 13 ersten Worte des Hebräerbriefes 1, 1 πολυμερως — προφηταις geschrieben in schmaler Unziale zu Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts. Auf der Rückseite des Blattes lesen wir Gn 1, 1—5 nach den LXX und nach Aquila in 16 Zeilen geschrieben von mehr kursiver Hand wahrscheinlich aus der Zeit des Konstantin[2]. Das Blatt befindet sich im Privatbesitz von Amherst, Lord of Hackney zu Didlington Hall, Norfolk. Es trägt bei v. Soden (S. xiv) die Bezeichnung: α1033.

18. Hebr 2, 14—5, 5; 10, 8—11, 13; 11, 28—12, 17.

Unter den neuesten Funden aus den Schutthaufen des alten Oxyrhynchus (Behnesa) finden sich ziemlich gut erhaltene

[1] Hastings' Dict. Extr. Vol. 354.
[2] Vgl. Schürer in Theol. Literaturzeitung 1900, 602 f.

Reste eines Papyrus aus einer Handschrift, die etwa um das Jahr 300 geschrieben ist, also älter ist als unsere bisher ältesten Handschriften der Bibel[1]. In ihnen ist uns mehr als ein Viertel des Hebräerbriefes aufbewahrt. Der Bibeltext steht auf der Rückseite des Papyrus, während die früher beschriebene Vorderseite desselben merkwürdigerweise einen lateinischen Text, einen Auszug aus mehreren Büchern (37—40 und 48—55) des Livius enthält[2]. Ein römischer Beamter wird das Buch nach Ägypten mitgebracht und dort zurückgelassen haben, als er seinen Posten verliefs. Der Papyrus ist veröffentlicht von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus Papyri IV (London 1904) Nr 668.

Der Bibeltext ist, wie zu erwarten, B und D besonders verwandt und bestätigt so die Annahme, dafs diese oder ihre Vorlagen ägyptischer Herkunft sind. Mit B teilt er auch die Auslassung unwesentlicher Worte, z. B. 3, 2 6. Eine besondere Bedeutung kommt unserer Papyrushandschrift zu für die im Vaticanus, der mit 9, 14 abbricht, fehlenden Teile des Briefes. Die Herausgeber haben in den Noten (S. 46—48) den Textus receptus und Westcott und Hort bereits verglichen. Der neue Kodex liest in 3, 2 εν τω οικω, om. ολω c. B sah; 3, 6 ελπ]ιδος κατασχωμεν c. B; ελπιδος μεχρι τελους βεβαιαν κατασχ. ℵACDE cf. 14; 3, 10 εν τη καρδια αυτων δε, alle andern Manuskripte: τη καρδια αυτοι δε; 3, 13 πα[ρα]καλεσατε, alle Hss παρακαλειτε; τις εξ υμων c. ℵAC, ἐξ υμων τις BDE. 3, 19 ηδυνασθησαν: ηδυνηθησαν MSS. Die Form ηδυνασθην kommt vor Mt 17, 16 (B), Mk 7, 24 (ℵB). 4, 2 συνκεκερασμενους c. ABCD: συνκεκαρασμενος ℵ; 4, 3 γαρ c. BDE, während ουν lesen ℵAC; την vor καταυπαυσιν prior. om. c. BD*. 4, 4 που, alle griech. Hdss γαρ που; 4, 12 ενεργης c. ℵACDE, εναργης B.

5, 4 ist wohl καθωσπερ (oder καθαπερ) και Ααρων fort-

---

[1] Vgl. Harnack in Theol. Literaturzeitung 1904, 456; Th. Zahn in Neue kirchl. Zeitschr. XVI (1905) 95.

[2] Siehe E. Kornemann, Die neue Livius-Epitome aus Oxyrhynchus. Text und Untersuchungen. Leipzig 1904.

gelassen. 10, 11 αμαρτιαν, nicht Plur. 13 οι εχθροι ohne αυτου. 17 των αμαρτιων ohne αυτων c. D, 32 τας προτερον ημερας: (αμαρτιας ℵ) ταις προτεραις ημεραις D. 34 δεσ[μιοι]ς c. AD: δεσμοις μου ℵEH. 37 ετι: ετι γαρ MSS.; 38 δικαιος ohne μου c. DE gegen ℵA. 11, 1 εστιν δε πιστις ελπιζομενων πραγματων αποστασις (st. υποστασις) ελενχος ου βλεπομενων, dieselbe Ordnung in vulg. clem. demidov. al: sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium. 4 προσηνενκεν: προσηνεγκεν τω θεω MSS. (μαρτυρουντος επι τοις δωροις) αυτω του θεου; die andern Hdss lesen αυτου = da über seinen Gaben Gott Zeugnis gab. 11 hinter Σαρρα ist στειρα oder στειρα ουσα mit ℵAE ausgelassen, ebenso mit ℵAD ετεκεν hinter ηλικιας, 12, 3 εκλελυμενοι c. D: εκλυομενοι MSS. 4 αγωνιζομενοι MSS. 5 και μη: μηδε MSS.

Die 11 Kolumnen des Textes sind in der Handschrift gezählt als 47—50, 63—5, 67—9; daraus geht hervor, daſs andere Teile der Bibel, wahrscheinlich der Schriften des Neuen Testamentes, dem Hebräerbrief in der Handschrift vorausgingen. Aus der Punktation des Textes könnte man schlieſsen auf eine frühere Stichenteilung als die in den Manuskripten gewöhnliche. Des öfteren korrespondiert sie mit der Anordnung der Sinnzeilen in der Textausgabe von Blaſs[1].

19. 1 Jo 4, 11—12 14—17.

Dieser Rest eines Blattes aus einem Papyrusbuche des endenden 4. oder beginnenden 5. Jahrhunderts ist publiziert von Grenfell und Hunt in Oxyrhynchus Papyri III (London 1903) Nr 402 (S. 2). Die mannigfachen Irrtümer des Abschreibers (evidence of extremely careless copying) zeigen wohl, daſs wir hier das Fragment einer billig hergestellten Dorfbibel vor uns haben[2]. So steht V. 11 ταπρισεν für ηγαπησεν, 12 τονειν für τον θ̅ν̅. V. 15 scheint anstatt και αυτος εν τω θεω der Papyrus zu haben: και ο θ̅ς̅ εν αυ]τω εστιν, d. i. Wiederholung der vorhergehenden Worte mit Ersetzung von εστιν für μενει. V. 16 χ̅θ̅ς̅ für θ̅ς̅; κα (d. h. κα̅) für και.

[1] (Barnabas) Brief an die Hebr. Text mit Angabe der Rhythmen, Halle 1903. [2] Theol. Literaturzeitung 1903, 594.

20. Jud 1.

Deifsmann PRE[3], XIV 672 weist darauf hin, dafs der Louvre ein noch unediertes Fragment der Judasepistel besitze.

Gewifs, es sind nur kleine, dürftige Reste, was die Papyrusfragmente vom ntl Bibeltext uns bieten. Aber auch hier gilt das Wort: Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant (Jo 6,12).

„Jerusalem, quoties volui“ etc.

Es ist nicht uninteressant, zu sehen, wie nach der neuen Theorie des einjährigen öffentlichen Wandels Jesu dieser Ausspruch Christi sich ausnimmt.

Nach Prof. Belser ist Lk 13, 22 die Reise Jesu zum Tempelweihfest angedeutet, da Jesus bei jenem Ausspruch die Reise zu diesem Feste im Auge hatte (Das Evangelium des hl. Johannes S. 326). An diese Worte Christi reihen sich bei Lukas gleich jene an: „Jerusalem, Jerusalem, quae occidis prophetas . . . quoties volui congregare filios tuos“ etc. Da Lukas καθεξῆς schreibt, kann man mit Fug und Recht annehmen, diese Worte seien vor dem Tempelweihfest gesprochen.

Christus war zu Ostern 2—3 Tage in Jerusalem (Belser a. a. O. 96); denn schon am 20. April (18. April = 15. Nisan) verliefs er die Stadt und begab sich für 14 Tage bis 3 Wochen in die Landschaft Judäa (ebd. 114 115).

Am Pfingstfeste hielt er sich nur einen Tag (7. Juni 782) in Jerusalem auf (S. 156). Zum Laubhüttenfeste kam er erst, als schon das Fest in der Mitte war, d. i. am 18. Tisri, an dem er lehrte (Jo 7, 14—36, a. a. O. 257); ebenso am 21. Tisri, am letzten Tage des Festes (Jo 7, 37), und am 22. Tisri, dem Schlufsfeste, an dem er lehrte (8, 12), den Blindgeborenen heilte und sich als den guten Hirten verkündigte (a. a. O. 257 267 281 300 317). So erhalten wir denn für jenes „quoties“: 2—3 Tage zu Ostern, 1 am Pfingstfeste und 4 Tage am Laubhüttenfeste, also 8 Tage — „quoties volui!“ Dreimal war Jesus in Jerusalem; nur 8 Tage schenkte er der Stadt!

Sollte nicht auch die Hyperbel Jo 21, 25 mit in Erwägung gezogen werden? Wer die geschrieben hat und an eine solche Menge von zu schreibenden Büchern dachte, der hatte wohl die Vorstellung einer mehr als einjährigen Tätigkeit, oder nicht?

Man liebt es, aus dem annus acceptus und dem zwölfstündigen Tag mit gröfster Zuversicht schwerwiegende Beweise abzuleiten — verdiente dagegen nicht auch ein Ausspruch Christi einige Beachtung, den er in der Parabel vom Feigenbaume tat: „Siehe, drei Jahre sind es, seit ich komme und Frucht suche an diesem Feigenbaume und keine finde“? Ganz bedeutungslos sind die drei Jahre nicht gemeint; „mit den drei Jahren, die es dauert, bis der Feigenbaum überhaupt trägt, hat das natürlich gar nichts zu tun“ (B. Weifs zur Stelle Lk 13, 7). Also haben die drei Jahre wohl eine andere Bedeutung.

Valkenberg. J. Knabenbauer S. J.

Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit Jesu.

Von Präfekt Franz Schubert in Weidenau.

In BZ II, Heft 4, regt Dr Nagl, dem wir eine eingehende Studie über die Stellung der Kirchenschriftsteller zur Frage nach der Dauer der öffentlichen Tätigkeit Jesu verdanken (Katholik 1900 II 200 ff), die neuerliche Behandlung der Frage zumal unter Berücksichtigung des Irenäus und Origenes an. Zweck des nachstehenden Versuches sei nun ein etwas näheres Eingehen auf das Zeugnis des Irenäus in unserer Frage. Wir behandeln

1. die Chronologie des Lebens Jesu und
2. die Paschafeste in der öffentlichen Tätigkeit Jesu nach Irenäus.

Das Geburtsjahr des Herrn gibt Irenäus Adv. haer. 3, 21, 3[1] an: „Natus est Dominus noster circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii.“

Wenn wir nun auch die abschwächende Wirkung des „circa“ zugestehen, darf sie jedoch wohl nicht allzusehr gepreſst werden, und zwar mit Rücksicht auf die genaue Angabe „quadragesimum primum“; denn sonst hätte Irenäus doch eben nur die runde Zahl vierzig genannt. Das 41. Jahr des Augustus kann Irenäus wohl nur vom Tode Cäsars oder spätestens vom ersten Konsulate des Augustus (—43 ä. D.) rechnen, ja seine sonderbaren Angaben über das Alter Jesu würden sogar einen noch früheren Anfang verlangen. Es lag Irenäus wahrscheinlich eine bereits

[1] Migne, Patr. gr. VII 949 B.

geläufig gewordene Datierung vor, an welche er sich ohne weitere Prüfung gehalten haben dürfte. Allerdings setzt Irenäus, wie später eine ganze Anzahl von Kirchenschriftstellern (Clemens Alex., Tertullian, Epiphanius, Sulpicius Severus usw.), das Todesjahr des Herodes (vgl. Mt 2, 1 ff) zu spät an.

Das Alter Jesu bei der Taufe gibt Irenäus Adv. haer. 2, 22, 4 [1] folgendermafsen an: „Triginta quidem annorum existens cum veniret ad baptismum deinde . . . venit Hierusalem . . .“

Bis hierher unterscheidet sich die Chronologie des Lebens Jesu bei Irenäus nicht von der landläufigen seiner Zeit. Nun aber tritt er, entgegen der Ansicht der Valentinianer von einer sich an die Taufe anschliefsenden genau zwölfmonatlichen öffentlichen Tätigkeit Jesu, mit einer eigenen, vereinzelt dastehenden Ansicht auf den Plan. Wir sind nach seiner Darstellung nämlich genötigt, anzunehmen, entweder dafs „nach Irenäus Jesus also zirka zehn Jahre öffentlich gewirkt habe“ (Nagl a. a. O. 334), oder, was uns nach der Darstellungsweise des Irenäus fast wahrscheinlicher vorkommt, dafs Jesus erst im Alter von etwa 43 oder 44 Jahren seine öffentliche Tätigkeit begonnen habe; „denn er, der alle Altersstufen gelehrt, habe auch alle durchlebt“ (Adv. haer. 3, 22, 4). Für seine Ansicht beruft sich Irenäus bekanntlich aufser auf Jo 8, 57 auf das Zeugnis der Presbyter in Kleinasien, die noch den Apostel Johannes gekannt hätten. Doch geht Irenäus im Eifer der Polemik mit seinen Aufstellungen über die Behauptung der Presbyter hinaus. Aus dem erwähnten Zeugnisse derselben ist nämlich blofs zu entnehmen, dafs Jesus, als er lehrte, die aetas iuvenilis gehabt habe, „quae extenditur a tricesimo usque ad quadragesimum annum“ — eine Ansicht, die ja allezeit galt und gelten mufste, wenn man Lk 3, 23 beachtete. Was nun Irenäus des weiteren aus dem Zeugnisse der Presbyter liest, ist seine eigene Sonderansicht, gewonnen aus falscher Interpretation von Jo 8, 57, und zwar, wie der Kontext zeigt, in der Absicht, den „unus annus praedicationis“, wie ihn die Irr-

---

[1] Migne, Patr. gr. VII 783 C.

lehrer annahmen, um so schärfer zurückzuweisen. Freilich berücksichtigt Irenäus dabei die chronologischen Widersprüche nicht, in die er durch seine Exegese zu Jo 8, 57 fällt. Er nimmt ein Alter Jesu von mindestens 45 Jahren an, während zwischen dem angegebenen Geburtsjahre 41 Augustus und dem Todesjahre, das er doch spätestens auf 18—19 Tiberius setzen mufste, im besten Falle blofs 34—35 Jahre liegen und Jesus erst unter Claudius gestorben wäre, hätte er das von Irenäus verteidigte Alter erreicht.

Die Stellung des Irenäus in der Frage nach dem Alter Jesu beweist blofs das eine, dafs eine feststehende Tradition darüber nicht vorhanden sein konnte[1].

Die Stelle über das angebliche Alter Jesu von nahe an 50 Jahren lautet (Adv. haer. 2, 22, 5)[2]: „A quadragesimo autem et (nicht aut, vgl. Migne, Patr. gr. VII 785) quinquagesimo anno declinat iam ad aetatem seniorem, quam habens Dominus docebat sicut evangelium et omnes seniores testantur qui in Asia apud Ioannem discipulum Domini convenerunt idipsum tradidisse eis Ioannem."

Weswegen Irenäus auf dieses Zeugnis der „seniores" ein so grofses Gewicht legt, leuchtet aus dem Kontexte unschwer ein: einmal will er den ihm lieb gewordenen Gedanken belegen, Jesus sei selbst an die Grenze des Greisenalters gelangt,

---

[1] Wogegen van Bebber (Zur Chronol. d. Lebens Jesu 122) in ihr „wirklich ein Stück apostolischer Tradition" sieht. Andere freilich führen die Ansicht des Irenäus eben auf die irrige Exegese von Jo 8, 57 zurück; so Sevin, Chronol. d. L. J.[2] 44; Nagl a. a. O. 426 481. Wenn wir übrigens hier eine apostolische Tradition finden wollten, warum nicht auch in der Angabe der Geburt Jesu = 41 Aug., zumal dem Irenäus dafür noch keine schriftlichen Zeugnisse vorgelegen sein dürften? Und doch ist diese Angabe falsch; denn man hat 782 R. — 15 (Tib.) — 15 (Aug.) = 752 R., während Herodes bereits im April 750 R. starb; trotzdem kehrt die Angabe der Geburt Jesu mit 41 Aug. gerade bei den ältesten Kirchenschriftstellern immer wieder, während die Altersangabe bei Irenäus ziemlich vereinzelt bleibt; man sieht, wie vorsichtig man den chronologischen Angaben des christlichen Altertums gegenüber sein mufs. Vgl. Zumpt, Geburtsjahr Jesu 10.

[2] Migne, Patr. gr. VII 785 A.

anderseits findet er eben nur so die ihn ansprechende Erklärung zu Jo 8, 57. „Denn wenn Jesus erst etwas über 30 Jahre alt gewesen wäre“, so fragt Irenäus, „wie hätten ihm die Pharisäer gerade die Zahl 50 nennen können?“

Wir glauben, diese Argumentation des Irenäus aus dem Grunde hier nochmals betonen zu müssen, weil sie ein klassisches Beispiel bildet für die Art und Weise, wie die Kirchenschriftsteller oft ihre chronologischen Angaben zu stützen suchen; man denke nur an Clemens von Alexandrien und den ἐνιαυτὸς δεκτός, an Epiphanius und den ἐνιαυτὸς ἀντιλεγόμενος, an Eusebius und seine (vier einander teilweise widersprechenden) Berechnungen der Danielschen Jahreswochen usw.

Irenäus freilich ist seinerseits von der Richtigkeit seiner Annahmen über das Alter Jesu so überzeugt, daſs er mit scharfer Ironie gegen die Valentinianer ausruft[1]: „tempus a tricesimo anno usque ad quinquagesimum nunquam erit unus annus, nisi si apud Aeones eorum tam magni anni sunt ...“

Übrigens steht Irenäus mit seiner Annahme einer höheren Altersziffer Jesu nicht ganz allein. Auch Chrysostomus scheint sich in der Hom. 44 in Ioan. (Migne, Patr. gr. LIX 304) ihr zuzuneigen, wenn er in Jo 8, 57 statt 50 40 lesen will. Vielleicht mit Bezug auf diese Stelle ist Aug. De doctr. christ. 2, 28, 42[2] zu nehmen: „Ignorantia consulatus quo natus est Dominus et quo passus est, nonnullos coegit errare ut putarent quadraginta sex annorum aetate passum esse Dominum“ (vgl. Migne, Patr. gr. VII 321)[3]. Ebenso scheinen auch Epiphanius[4] und Sulpicius Severus[5] ein höheres Alter Jesu anzunehmen

[1] Migne, Patr. gr. VII 786 A. [2] Migne, Patr. lat. XXXIV 55.

[3] Auch van Bebber (Zur Chronol. 97) redet der Ansicht das Wort, Jesus sei gegen 40 Jahre alt geworden. Die Stelle Lk 3, 23 ὡς τριάκοντα führt Bebber auf einen „alten Schreibfehler“ zurück, indem er die Zahlzeichen für 38 λ' und η' getrennt worden sein und das η miſsverständlich zunächst als ἤ genommen und schlieſslich als sinnlos ganz ausgelassen sein läſst.

[4] Siehe Adv. haer. 1, 1, 20.

[5] Siehe Chronol. 2, 27. Letztere Angaben haben neuestens Lévrier (Clé chronologique, vgl. Rohling in Renaissance 1903, 759) bewogen, das Geburtsdatum Jesu mit dem 25. Dezember (??) 745 R. anzunehmen und die

als etwas über 30 Jahre; der Unterschied Irenäus gegenüber besteht jedoch darin, daſs sie das Geburtsdatum Jesu zurücksetzen, während Irenäus an demselben festhält wie jene Kirchenschriftsteller, welche Jesu ein Alter von bloſs ungefähr 30 Jahren zuerkennen.

Tatsächlich läſst sich somit die Chronologie des Irenäus nicht annehmen, da ja nach seiner Angabe Jesus nicht unter Tiberius, sondern unter Claudius gestorben sein müſste. Es zeigt sich eben bei Irenäus schon eine Erscheinung, die wir bei fast allen Kirchenschriftstellern bei näherer Untersuchung in unserer Frage finden: der Mangel an chronologischem Sinne, was schon Zumpt (Geburtsjahr Jesu 3) aussprach mit den Worten: „die Berechnungen der Kirchenschriftsteller sind wertlos". —

Gehen wir nun zur Betrachtung der Auffassung über, welche Irenäus über die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Jesu hat. Wir sehen hierbei von der Frage ab, in welchem Alter bzw. in welchem Jahre Jesus nach Irenäus zu lehren anfing, und wollen nur untersuchen, wieviele Osterfeste Irenäus den Heiland während der Dauer seiner öffentlichen Tätigkeit erleben läſst.

Irenäus hat nun das anerkennenswerte Verdienst, im Gegensatze zu der einseitigen Betrachtung der Synoptiker durch eine ganze Zahl von Kirchenschriftstellern das Jo-Ev für unsere Frage ganz nachdrücklich betont zu haben. Seine mit beiſsender Ironie geschriebenen Abweisungen der Häretiker zeigen, wie sicher für ihn die Tatsache mehr als einjähriger öffentlicher Tätigkeit Jesu feststand.

Adv. haer. 2, 22, 1[1] lesen wir: „Duodecimo autem mense

Taufe Jesu auf 9 Tiberius statt auf das „durch einen alten Schreibfehler entstandene" 15 Tiberius anzusetzen. Bebber sieht das Geburtsjahr Jesu in 744 R. Bislang läſst sich wohl nur so viel bestimmt behaupten, daſs Jesus vor dem 12. April 750 R. geboren sein und daſs er das Pascha 782 R. überlebt haben muſs; der Tod Jesu im Alter von 31 oder gar 30 Jahren ist ausgeschlossen; denn 15 Tiberius ist wohl unzweifelhaft die Zeit vom 19. August 781 R. bis zum 18. August 782 R.

[1] Migne, Patr. gr. VII 781 B.

dicunt eum passum ut sit anno uno post baptismum praedicans et ex propheta tentant hoc ipsum confirmare, scriptum est enim: Vocare annum Domini acceptum et diem retributionis: vere caecutientes, . . . neque enim de die quae duodecim horarum habet spatium dictum est in propheta nec de anno duodecim mensium habente mensuram. Quia enim prophetae in parabolis et allegoriis et non secundum sonum ipsarum dictionum plurima dixerunt, et ipsi confitentur."

Noch deutlicher vertritt Irenäus seinen Standpunkt ebd. 3: „Non scrutati sunt in evangeliis, quoties secundum tempus paschale Dominus post baptisma ascenderit in Hierusalem secundum quod moris erat Iudaeis . . . et primum quidem ut fecit vinum ex aqua in Cana Galilaeae ascendit in diem festum paschae; . . . et post haec iterum secunda vice ascendit in diem festum paschae quando paralyticum . . . curavit; . . . deinde cum Lazarum suscitasset . . . inde ante sex dies paschae veniens in Bethaniam scribitur et ascendens in Hierusalem et manducans pascha et sequenti die passus . . . ergo . . . quomodo uno anno tantum Dominus praedicavit?"

In diesen Stellen ist also mit der gröfsten Deutlichkeit eine mehr als einjährige öffentliche Tätigkeit Jesu betont, und zwar mit Berufung auf ein teilendes Pascha zwischen Jo 2, 13 und Jo 11, 55. Jedenfalls mufste, wie Nagl besonders hervorhebt, Irenäus ein Zwischenpascha unzweifelhaft begründet sehen, wollte er sich nicht der gröfsten Gefahr aussetzen, sich durch seinen scharfen Ton lächerlich zu machen.

So wie nun Irenäus in unserer Frage das Jo-Ev berücksichtigt, ebenso lehnt er die Beweiskraft von Is 61, 2 = Lk 4, 19 für die Dauer der öffentlichen Tätigkeit Jesu ab und gibt selbst folgende Exegese zu Is 61, 2: „Dies ergo retributionis . . . est iudicium. Annus autem Domini acceptus tempus hoc, in quo vocantur ab eo hi qui credunt ei et acceptabiles fiunt Deo: hoc est omne ab adventu eius tempus usque ad consummationem."

Die aus der Betrachtung von Jo 2, 13; 5, 1 (= 6, 4?); 12, 1 resultierende Ansicht des Irenäus läfst diese Exegese

ganz natürlich erscheinen. Aus dem Kontexte an und für sich also ergibt sich zweifellos: Irenäus ist für mindestens zweijährige öffentliche Tätigkeit Jesu.

Nun aber zu der vielumstrittenen Frage: Wo fand Irenäus das Zwischenpascha? Hat er es nach van Bebber (Zur Chronol. 121) in Jo 5, 1, wo wir heute fast allgemein keines annehmen, gelesen, oder in Jo 6, 4, wo nach van Bebber und Belser das τὸ πάσχα nicht ursprünglich ist? „Dafs er das Pascha Jo 6, 4 immer übersehen haben könne, ist undenkbar", was wir mit van Bebber zugeben; allein darin können wir ihm nicht bedingungslos beistimmen, dafs Irenäus unmöglich Jo 5, 1 mit Jo 6, 4 habe identifizieren, besser gesagt, dafs er Jo 6, 4 in Jo 5, 1 bereits habe antizipieren können; denn der Kontext läfst an sich diese Annahme zu[1].

Nun ist aber eines auffallend: dafs nämlich Irenäus besonders nachdrücklich die Festgänge Jesu zum Osterfeste betont und nach diesen die einzelnen Zeitabschnitte während der öffentlichen Tätigkeit Jesu den Irrlehrern gegenüber anschaulich markiert: „Non scrutati sunt, quoties ... ascenderit ... et primum quidem ... ascendit ... et post haec ... secunda vice ascendit ... inde scribitur ascendens" usw. wie oben.

Es liegt nun freilich nahe, dafs, wenn Irenäus die Osterfestgänge Jesu besonders in den Vordergrund stellen wollte — eine Darstellungsweise, welche der breiten, behaglichen Schreibart des Irenäus[2] ganz gut entspricht —, er Jo 6, 4 aus dem einfachen Grunde nicht gut erwähnen konnte, weil eben dort kein Festgang berichtet ist.

Allein man darf vielleicht auch die Frage erheben, ob man Irenäus tatsächlich so verstehen müsse, wie es mit van Bebber (Zur Chronol. 154) auch Belser BZ I 171 tut: „ascendit in diem festum paschae quando paralyticum curavit" = „er ging zu dem Osterfeste, an welchem er den Gichtbrüchigen heilte".

---

[1] Vgl. Nagl a. a. O. 319 320.
[2] Vgl. Bardenhewer, Patrol.² 106 ff.

Könnte man etwa nicht mit Rücksicht auf die vorausgegangene Stelle: „ascendit ut fecit vinum ...“ = „er ging hinauf zu jener Zeit, da er in Kana das Weinwunder gewirkt hatte“, auch die zweite Stelle so auffassen: „er ging hinauf zum Osterfeste zu jener Zeit, da er den Kranken heilte“? Eine Annahme, welche, in Jo 5, 1 ein kurz vor Ostern fallendes Nebenfest vorausgesetzt, ganz gut erklärlich erscheint.

Und ferner: Irenäus gibt bei dem ersten und bei dem dritten Festbesuche eine kurz vor dem Besuche geschehene Begebenheit (Weinwunder, Auferweckung des Lazarus) als chronologische Bestimmung an: warum sollte man da nicht, schon des Parallelismus im Gedankengange wie in den Satzgliedern wegen, auch die Heilung Jo 5, 1 als dem Osterfeste (Jo 6, 4) vorangegangen auffassen dürfen? Auch könnte darauf hingewiesen werden, dafs Irenäus im Anfange nicht schreibt: „ascendit ad paschata“, sondern „secundum tempus paschae“ — eine Bestimmung, mit der weniger der genaue Zeitpunkt als vielmehr blofs der Anlafs und der Zweck der Reise gekennzeichnet sein wollen[1].

Auch die Vermutung, Irenäus sei zur Annahme von Jo 5, 1 = Osterfest durch die Bezeichnung ἡ ἑορτή (ℵCEF ...) verleitet worden, ist nicht stichhaltig; denn ἡ ἑορτή bedeutete am Ende des 2. Jahrhunderts bestimmt noch nicht „das Osterfest als Fest κατ' ἐξοχήν“, da diese, christlichen Anschauungskreisen entsprungene und in die Bibel übertragene Bedeutung erst in der Zeit des Eusebius nachweisbar wird.

Zum Schlusse noch ein Argument, das Nagl a. a. O. 320 streift: Irenäus stellt die nach Jo 6, 4 erzählte Speisung als auf die vor Jo 6, 4 berichtete Heilung zu Bethsaida folgend dar, ohne des Festes Jo 6, 4 Erwähnung zu tun. Adv. haer. 2, 22, 3[2]: „Et iterum inde secedens (von Jerusalem nach Jo 5, 1) trans

[1] Vgl. B. Weiss, Leben Jesu II[4] 127: „Gewifs war es nicht eigentlich die Festfeier (nämlich die ἑορτή Jo 5, 1), die ihn dazu bestimmt hatte, weshalb auch sein Aufenthalt daselbst sicher über die eigentlichen Festtage hinaus währte.“

[2] Migne, Patr. gr. VII 783 B.

mare Tiberiadis, ubi et cum multa turba eum fuisset secuta de quinque panibus satiavit omnem illam multitudinem et superaverunt duodecim cophini fragmentorum."

Las nun Irenäus das τὸ πάσχα in Jo 6, 4, so glaubte er es augenscheinlich schon sicher genug in Jo 5, 1 angedeutet zu haben, da er an dieser Stelle stillschweigend darüber hinweggeht; las er es, was unwahrscheinlicher ist, nicht, so ist es doch anderweitig so stark bezeugt, daſs das Zeugnis des Irenäus seine Stellung nicht erschüttern kann. Hätte endlich drittens Irenäus Jo 5, 1 als Pascha aufgefaſst, so hätte er Jo 6, 4 um so mehr hervorheben müssen, weil er dann — τὸ πάσχα fehlend vorausgesetzt — in Jo 6, 4 das Hochfest der Skenopegie hätte erblicken müssen, das sich allmählich im Volke ein sogar das Pascha überragendes Ansehen errungen hatte. —

Halten wir nun nochmals Rückschau über unsere Auseinandersetzungen.

Sicher ist, daſs Irenäus eine mehr als einjährige öffentliche Tätigkeit Jesu, bzw. ein zwischen dem Pascha unmittelbar nach der Taufe und dem Leidenspascha liegendes Osterfest annimmt.

Unsicher mag es immerhin bleiben, ob Irenäus dieses Pascha in Jo 5, 1 oder Jo 6, 4 sieht; aber eben weil beide Möglichkeiten offenstehen, geht es nicht an, mit van Bebber zu behaupten, daſs Irenäus das τὸ πάσχα in Jo 6, 4 nicht gelesen haben könne.

Ein anderes positives Resultat für unsere Frage dürfte bislang aus Irenäus nicht zu gewinnen sein. Zumal für die Fixierung des Geburts-, Tauf- und des Todesjahres Jesu sind die Angaben des Irenäus vorläufig belanglos.

Wenn freilich die Kapitel 5 und 6 des Jo-Ev umgestellt werden dürften (vgl. H. Holtzmann, Unordnungen und Umordnungen im 4. Evang., in ZntW 1902, 50ff), würden alle Schwierigkeiten über den Charakter des Festes in Jo 5, 1 und über die oben besprochenen Stellen des Irenäus entfallen; denn dann würde ohne weiteres einleuchten:

1. warum das Fest in Jo 5, 1 ohne nähere Bezeichnung genannt wird,
2. warum Irenäus in der Aufzählung der Osterfeste unser Jo 5, 1 erwähnt, und
3. dafs das Fest in Jo 5, 1 unzweifelhaft das Osterfest ist, auf dessen Nähe (ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων) in Jo 6, 4 hingewiesen wird.

Vielleicht findet sich eine berufene Feder, welche dem Unordnungsprobleme näher tritt, auf welches den Schreiber dieser Zeilen Herr Theologieprofessor Fischer in Weidenau besonders aufmerksam zu machen die Güte hatte. Es ist anzunehmen, dafs, falls sich für das Problem irgend welche positive Aussichten eröffnen, auch gerade die Stellung des Irenäus zu Jo 5, 1 und Jo 6, 4 nutzbringend für die Frage zu verwerten wäre. Das oben bezeichnete Resultat unseres Versuches wäre dann dahin zu modifizieren, dafs Irenäus nicht entweder in Jo 5, 1 oder Jo 6, 4 ein Pascha liest, sondern dafs er das durch unser heutiges Jo 6, 4 angedeutete tatsächliche Pascha Jo 5, 1 entschieden bezeugt.

Bedenken gegen die Hypothese von der blofs einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu.

Von Prof. Dr Peter Dausch in Dillingen.

Πάντα ῥεῖ. War bisher das Johannesevangelium die Hauptstütze für die herkömmliche Anschauung von einer mehrjährigen Wirksamkeit Jesu, so will eine neuere, durch van Bebber eingeleitete, durch Belser vertiefte Richtung gerade das vierte Evangelium zum Hauptbollwerk für die Hypothese von einer blofs einjährigen öffentlichen Tätigkeit Jesu machen. Mit grofsem Nachdruck stellt der bekannte Tübinger Gelehrte in seiner neuesten Schrift: Das Evangelium des heiligen Johannes, übersetzt und erklärt, Freiburg 1905, Herder[1], diese Theorie als ein Hauptresultat der neuesten Forschung über das Johannesevangelium auf und verficht sie nicht blofs in den Einzeldaten, sondern im ganzen Grund- und Aufrifs des Evangeliums. Obwohl Belser eine andere Lösung des schwierigen Problems nicht für möglich zu halten scheint, ruft er (Vorrede VIII) die Gegner der Theorie auf den Plan und ermutigt sie, ihre Bedenken vorzubringen, sei es auch nur, um dem tüchtigen Forscher Gelegenheit zu geben, seine Lieblingsthese nach allen Seiten hin zu verteidigen und zu sichern. Es wird vielleicht überraschen, wenn im folgenden angesichts der Erschütterung der johanneischen Daten nun auf einmal das Zeugnis der Synoptiker für eine mehrjährige Wirksamkeit Jesu angerufen wird.

I. Angelpunkt der ganzen Streitfrage ist ohne Zweifel die Echtheit der vielberufenen Stelle Jo 6, 4. Wird hier mit

[1] Im folgenden EJ zitiert.



allen Handschriften und Übersetzungen, also mit ältesten und ursprünglichsten Texteszeugen τὸ πάσχα gelesen, dann ist die mehrjährige Wirksamkeit entschieden. Durch die tiefgreifenden Forschungen Bebbers und Belsers ist nun allerdings die Echtheit dieser schon von gewiegten Textkritikern beanstandeten Lesart stark erschüttert. Es sind hauptsächlich textkritische und philologische Gründe, welche gegen die Echtheit des Wortes sprechen. So bieten vor allem die ältesten Väterzitate ein unüberwindliches Hindernis der Echtheit. Es wäre ja schliefslich noch erklärlich, wenn trotz dieser Lesart sehr viele Väter für eine einjährige Wirksamkeit Jesu eintraten, denn auch noch seit dem 4. Jahrhundert, also nach deutlicher Bezeugung der Lesart τὸ πάσχα, trat in jener Anschauung keine merkliche Veränderung ein. Aber das erscheint doch unfafsbar, dafs z. B. Irenäus auf der Suche nach Osterfesten im Leben Jesu auf Jo 5, 1, nicht aber auf 6, 4 gerät. Also kann er an letzterer Stelle in seiner Handschrift ein Osterfest nicht vorgefunden haben[1].

Es sei übrigens hier nachdrücklichst darauf aufmerksam gemacht, dafs angesichts der gründlichen Arbeit Nagls (Katholik 1900 II) Belser zu weit geht, wenn er (EJ 199) ganz allgemein die Tatsache konstatieren will, dafs die Väter und Schriftsteller der alten Kirche nahezu ausnahmslos die Ansicht von einer blofs einjährigen Wirksamkeit Jesu vertreten. Eine unbefangene Würdigung des Väterzeugnisses führt zum Schlusse, dafs die Entscheidung unseres Problems auf den biblischen Daten allein beruht.

Es sind ferner auch Gründe philologischer Natur, hergenommen vom Sprachgebrauch des vierten Evangelisten und der zeitgenössischen Autoren, die gegen die Echtheit des strittigen Ausdruckes sprechen[2].

II. Räumen wir also angesichts dieser Argumente unbedenklich ein, dafs τὸ πάσχα stark verdächtig, ja unecht ist, was bedeutet nun aber der übrig gebliebene Ausdruck ἡ ἑορτὴ

[1] Belser, EJ 197 ff.

[2] Das Nähere bei Belser, EJ 200 f.

τῶν Ἰουδαίων? Bebber-Belser stimmen sofort und entschieden für das Laubhüttenfest des Jahres 782 (29), das schon Jo 6, 4, wie später Jo 7, 2 nochmals und genauer angekündigt werde! Durch diese Identifizierung werde der Lesart τὸ πάσχα vollends der Todesstofs versetzt.

Eine Reihe von Gründen werden für diese These angeführt.

Es wäre im Sinne eines Philo, Josephus und auch der Talmudisten das Laubhüttenfest das Hauptfest, das jüdische Fest katexochen. Also bedeute Jo 6, 4 ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων schlechthin das Laubhüttenfest. Erst die Christen hätten diesem Hauptfest der Juden ihr christliches Hauptfest, das Osterfest, substituiert und τὸ πάσχα beigefügt. Nur das Laubhüttenfest passe auch in den Zusammenhang. Es wäre doch eine unerträgliche Vorstellung, dafs Jesus je einmal eines der drei jüdischen Hauptfeste in seinem öffentlichen Leben nicht besucht hätte. Mag man aber Jo 5, 1 als Pfingstfest (wie Bebber-Belser) oder gar als Osterfest auffassen, immer müsse man fragen: Wo hielt sich der Herr an den dazwischenliegenden Festen auf? Jo 6, 4 müsse schon deshalb ein Laubhüttenfest sein, weil sich Jesus auf diesem Fest laut Jo 7, 21 auf die Verhandlungen während des Pfingstfestes Jo 5, 16 zurückbeziehe. Man könne doch auch nicht annehmen, dafs Johannes nur bestimmte Feste herausgreife, von den andern nichts zu erzählen wisse. Wie lichtvoll erscheint vielmehr bei jener Identifizierung der Feste die ganze Anlage des vierten Evangeliums! Der Evangelist will nur die Festbesuche eines einzigen Jahres schildern, jenes einzigen Jahres im Leben Jesu, das beginnt mit Ostern Jo 2, 13, das sich fortsetzt mit Pfingsten 5, 1, mit dem Laubhüttenfest 6, 4 und 7, 2, mit dem Tempelweihfest 10, 22, und das schliefst mit dem Leidenspassah 11, 55 u. sp. Hat Jo 6, 4 das Laubhüttenfest gemeint, dann wird uns hierdurch auch ein Blick eröffnet in den tiefen Ideengang des vierten Evangeliums. Auf dem Pfingstfest Jo 5, 1 hatte der Herr als seinen Kronzeugen M o s e s angerufen, und im 6. Kapitel präsentiert er selbst sich durch seine wunderbare Volksspeisung und durch seine eucharistische

Verheiſsung als mannaspendenden, mosesähnlichen Propheten. Nach Apg 13, 25 müsse auch das groſse Täuferzeugnis und das Ende des Täufers nahe aufeinander gefolgt sein, was wiederum für ein Laubhüttenfest Jo 6, 4 spreche. Denn das Zeugnis des Täufers erfolgte einige Wochen vor dem ersten Osterfest im Leben Jesu, der Tod des Täufers kurz vor der Volksspeisung, es könne diese letztere also nicht ein oder zwei Jahre nach dem Zeugnis stattgefunden haben.

III. Mit dieser Identifizierung des Festes Jo 6, 4 kann ich mich nicht befreunden. Einzelne Belsersche Motive sind mehr Beweisobjekte als Beweisinstanzen, so die hier vorausgesetzte strenge Aufeinanderfolge der Feste, insbesondere die angeblich unerträgliche Vorstellung, daſs Johannes einzelne Feste übergangen oder daſs Jesus einzelne Feste nicht besucht habe. Wir müssen uns hier mit den Grenzen unseres Wissens bescheiden. Nach der herrschenden Anschauung war der Heiland Jo 5, 1 auf dem Purimfest in Jerusalem und blieb dann allerdings am Osterfest und auch am Pfingstfest desselben Jahres der Hauptstadt fern. Den Grund gibt aber der Evangelist so deutlich wie möglich an Jo 7, 1: weil die Juden ihn zu töten suchten. Es geht nicht an, einzig die starre Gesetzesvorschrift zu betonen und die zur Zeit Christi geltende Observanz auſser acht zu lassen. Durfte der Herr nach der Überwindung der Wüstenversuchung eigenwillig den göttlichen Wunderschutz herausfordern? Sein eigenes Verhalten am Laubhüttenfest, die Aufforderung seiner Brüder, in Jerusalem machtvoll sich zu offenbaren, die zweifelnden Fragen der Juden Jo 11, 56, ob Jesus wohl aufs Fest komme, reden doch eine deutliche Sprache! Wenn sich Jesus auf dem Laubhüttenfest zurückbezieht auf die Verhandlungen mit den Hierarchen über seine Sabbatsverletzung, so war das nicht bloſs nach vier Monaten, sondern auch nach sieben Monaten — Purimfest bis Laubhüttenfest — möglich, um so mehr, als das Thema der Sabbatsfrage im Vordergrunde des messianischen Lebens stand. In diesem Sinne hätte Belser (EJ 262) wohl auch nicht so scharf über Calmes absprechen

sollen, wenn dieser auf den literarischen Zusammenhang des vierten Evangeliums den Finger legt! Es verwischt ja anerkanntermafsen der vierte Evangelist auch sonst die Fugen der Vorgänge und erzählt die Geschichte nach den Ideen, die in derselben liegen.

Eines überzeugenden Beweises ermangelt auch die von Belser festgehaltene Gedankenverbindung zwischen Jo 5, 16 und 6, 4ff bezüglich Mannaspende und Brotvermehrung. Auch nicht mit einem einzigen Worte deutet der Evangelist, deutet der Heiland eine solche Beziehung an. Es sind seine Zuhörer, welche angesichts seiner hohen Forderung Jo 6, 30 ein die Mannaspende des Moses überbietendes Zeichen verlangen, und jetzt weist sie der Herr von der irdischen Mannaspende hin auf das wahre, das eucharistische Himmelsbrot. Die Gleichung Mannaspende und Brotvermehrung hat niemand vollzogen.

Die so allgemein gehaltenen Worte des Völkerapostels Apg 13, 25 können kein chronologischer Markstein sein, weil wirklich das ganze Leben des Täufers gipfelte in der Zeugnisablegung über den Heiland, ohne dafs hier Monate, nach der gewöhnlichen Auffassung (Jo 6, 4f, Brotvermehrung nach der Hinrichtung des Täufers) ca elf Monate, in Frage kämen. Gesetzt ferner, der ganz unbestimmte Ausdruck „das Fest der Juden" Jo 6, 4 könnte sich im Sinn der Juden auf das Laubhüttenfest beziehen, läfst sich wirklich dieser Sprachgebrauch auch für die urchristliche Zeit, für Johannes nachweisen? Und wenn auch, durfte Johannes bei seinen Lesern solche Voraussetzungen machen? Es heifst jede vernünftige Erklärung eines Autors unmöglich machen, wenn man immer wieder darauf reflektiert, der Evangelist werde seinen nächsten Lesern schon Aufschlüsse gegeben haben! Hat Johannes einmal ein Evangelium schreiben wollen, dann mufste er auch die literarischen Bedingungen eines normalen Verständnisses erfüllen! Die Sache wird noch bedenklicher, wenn derselbe Autor ein und dasselbe Fest das erste Mal unbestimmt Jo 6, 4, das zweite Mal bestimmt Jo 7, 2 einführen soll. Ist das

nicht ein grober Verstoſs gegen die anerkannte Pünktlichkeit und Genauigkeit des vierten Evangelisten, wenn er Jo 6, 4 die Nähe des Laubhüttenfestes ankündigen und dieselbe Nähe für einen nachweisbar viel späteren Zeitpunkt mit denselben Worten aussagen soll? Nach Belser soll der Evangelist bei der Wiederholung der Zeitbestimmung bloſs einen kaum acht Tage späteren Termin im Auge haben. Die Brotvermehrung sei am 30. September geschehen, die durch die Zeitbestimmung eingeleitete Interpellation Jesu durch seine Brüder am 8. Oktober. Nun mag immerhin das περιεπάτει Jo 7, 1 die Ausnahmebedeutung haben: Jesus fuhr nach der kapharnaitischen Rede fort, in Galiläa zu wandern. Allein es klingt doch sonderbar, daſs der Evangelist mit drei Imperfektis: „Und hierauf wandelte Jesus in Galiläa; denn er wollte nicht in Judäa wandeln, weil die Juden ihn zu töten suchten", nur etwa acht Tage Wirksamkeit Jesu schildern wollte. Belser zählt allerdings zehn bis zwölf Tage (EJ 255), aber er rechnet irrigerweise auch noch die Zeit nach der Interpellation Jesu hinzu. Indes wir haben, und das ist das Punctum saliens des ganzen Problems, zwingende Gründe, daſs Jesus nach der groſsen Glaubenskrisis auf den Höhen von Bethsaida und nach der groſsen kapharnaitischen Rede, welche vergebens eine Vergeistigung des volkstümlichen Messiasideales anstrebte, ein rastloses, längeres Wanderleben (vgl περιεπάτει Jo 7, 1) begonnen hat. Legen wir nämlich mit der modernen Kritik den Markusbericht oder mit der Tradition Lukas zu Grunde, immer müssen wir zwischen die galiläische Krisis und den Aufbruch Jesu nach Jerusalem zum Laubhüttenfest jene wochenlang sich hinziehenden Reisen Jesu bis nach Tyrus und Sidon und zurück durch die Dekapolis an den See und dann wieder hinauf nach Cäsarea und zurück nach Kapharnaum und auch den Bruch mit den Pharisäern, die zweite Volksspeisung, die Verklärung Jesu und seine intimen Unterredungen mit den Jüngern hineinsetzen (Mk 7, 1—9, 49. Lk 9, 18—9, 50. Mt 15, 1—18, 14). Alle diese Vorgänge, die Belser in seiner „Leidensgeschichte" zum Teil auf die Reise Jesu von Ephraim nach

Bethanien (Jo 11, 54ff) verlegt, was die ganze Evangelienharmonie der Synoptiker zerreifsen würde, lassen sich unmöglich in die wenigen Tage (vom 30. September bis 8. Oktober) hineinzwängen![1]

IV. So unzweifelhaft aber die Identifizierung von Jo 6, 4 mit einem Laubhüttenfest unhaltbar ist, positiv kann allerdings nach Verwerfung der Lesart τὸ πάσχα nur per hypothesin „das Fest der Juden“ erklärt werden. Ob nicht die Lesart τὸ πάσχα wenigstens in einzelnen ursprünglichen Handschriften stand? Vielleicht haben in der Bestimmung jenes Festes wiederum die Synoptiker das letzte Wort! Es ist an sich eine nebensächliche, aber für unsere Frage hochbedeutsame Notiz, dafs Mk 6, 39 die Menge bei der Speisung auf das grüne Gras sich lagern läfst und Jo 6, 10 im selben Zusammenhang bemerkt: „Viel Gras aber war an dem Ort.“ Die Exegeten haben bisher immer festgehalten, dafs diese Bemerkung der Evangelisten eine treffliche Erläuterung und Bekräftigung der johanneischen Bestimmung der Volksspeisung ist. Der Spätregen im März und April, der vor der Ernte der Winterfrucht fällt, war eben vorüber. Es erweckt kein gutes Vorurteil für die Bebber-Belsersche Hypothese, dafs hier wie noch zweimal Lk 6, 1ff mit Parallelen und Jo 4, 35 immer nur exzeptionelle Fälle vorausgesetzt sein sollen. In den letzteren beiden Fällen sollen es immer Sommerfrüchte, Sommersaaten gewesen sein, bei der Volksspeisung im September soll wenigstens im Tal, in der Schlucht, frisches Gras angesetzt haben (EJ 210 f). Auch künstliche Bewässerung jener Einöde, jener Wüste wird zu Hilfe gerufen. Nun ist es durchaus nicht ausgemacht, dafs Jesus die Brotvermehrung im Tale vornahm. Die Stelle Jo 6, 15: Jesus entwich wieder auf den Berg ..., mufs vielmehr in dem Sinn erklärt

[1] Mängel der Evangelienharmonie Belsers zeigen sich auch EJ 82, wonach die Bergpredigt bald nach Ostern 782 stattfand, während sie nach S. 193 nach dem Pfingstfest fixiert ist; ferner S. 155, wonach die Heilung des Aussätzigen vor dem Pfingstfest stattfand, während sie nach S. 193 nach dem Pfingstfest steht.



werden, dafs Jesus nach der Entlassung der Jünger und des Volkes sich tiefer ins Gebirge zurückzog, um jenen Versuchen des Volkes, ihn zum Messiaskönig auszurufen, endgültig die Spitze abzubrechen.

Versetzen wir also auf Grund jener Notizen mit der herrschenden Exegese die Volksspeisung in die Zeit vor Ostern, so dürfen wir freilich aus Rücksicht auf unsere früheren Gründe τὸ πάσχα nicht für echt erklären, wir können aber vielleicht die Vermutung aussprechen, dafs ursprünglich Jo 6, 4 ein unbestimmter Ausdruck wie Jo 5, 1 stand; ein Redaktor des Textes hat dann vielleicht erst im 4. Jahrhundert aus Rücksicht auf die Synoptiker unser heutiges τὸ πάσχα eingeschoben. Noch wahrscheinlicher ist, dafs bei der endgültigen Redaktion der Evangelien unsere Erzählung durch die Interpolation des ganzen Verses, der nach seinem Hauptwortlaut auffallend oft im vierten Evangelium vorkommt (vgl. Jo 2, 14; 6, 4; 7, 2; 11, 55), chronologisch fixiert worden ist. Der Vers Jo 6, 4 oder wenigstens τὸ πάσχα wäre dann allerdings eine Interpolation, aber nach Ausweis der Synoptiker eine richtige.

V. Möge nun diese Interpolationshypothese Beifall finden oder nicht, jedenfalls dürfte das Hauptbollwerk der neuesten Theorie von einer blofs einjährigen Wirksamkeit erschüttert sein. Untersuchen wir jetzt an der Hand der Belserschen Evangeliumserklärung auch die Vor- und Beiwerke seiner These.

Schon beim Hochzeitswunder zu Kana findet Belser (EJ 70 ff) einen Hinweis auf die einjährige Wirksamkeit. Die Stunde, welche nach dem Worte Jesu damals noch nicht gekommen war, bezeichne das Osterfest des Jahres 782, an dem seine öffentliche Wirksamkeit begann. Diese Stunde falle, wie der Tag, den Abraham gesehen Jo 8, 56, und der Tag, an dem Jesus wirken müsse Jo 9, 4, zusammen mit dem Gnadenjahr Lk 4, 19, dem einen Jahr seiner öffentlichen Lehr-Wundertätigkeit. Beweise für diese Behauptungen werden keine beigebracht!

Bestechend ist die Deutung des 15. Regierungsjahres des Kaisers Tiberius Lk 3, 1 (vgl. EJ 87 f, Vorrede VII). Da

Tiberius im August 767 zur Regierung kam, der Täufer demnach Herbst 781 auftrat, so ergibt sich, nachdem jetzt als Todestag Jesu der 7. April 783 feststeht, für die Zeit seiner Wirksamkeit nur ein einziges, Ostern 782 beginnendes und Ostern 783 endigendes Jahr. Aber warum rechnet Belser denn die 46 Jahre Tempelbau Jo 2, 20 nicht genau zum 18. Jahr der Regierung des Herodes, zum Jahr 734 nach den bestimmten Angaben des Josephus, so dafs jenes Wort der Juden Ostern 781 gesprochen wurde? Das 15. Regierungsjahr des Tiberius kann man schliefslich auch, ohne die Mitregentschaft einrechnen zu müssen, nach der freilich erst später ausdrücklich bezeugten Rechnungsweise vom Januar des Jahres 781 ab datieren!

Selbst wenn man ἑορτή 2, 23 und 13, 1 vom Hauptfesttage des Passah versteht, müfste erst bewiesen werden, dafs diese Zeitbestimmungen wechselseitig aufeinander hinweisen und zum johanneischen Beweis für die einjährige Wirksamkeit Jesu gehören. Dafs Johannes den Anfang dieses Jahres 2, 23 möglichst scharf fixieren will, läfst der Relativsatz: sie sahen die Zeichen, d i e e r w i r k t e, nicht erkennen.

Nicht befreunden kann man sich mit der hastigen Wirksamkeit in Jerusalem und Judäa (EJ 96ff). Ehe sich der Herr dem Halbglauben des Volkes entzog, mufste er ihm doch Zeit lassen, sich zu entscheiden, mufste er eine psychologische Vermittlung des Glaubensprozesses versuchen. Deshalb konnte auch diese Tauftätigkeit Jesu in Judäa nicht so rasch — in 14 Tagen bis drei Wochen — verlaufen sein, um so weniger, als der Herr nach Belser damals schon in Judäa die Apostel nach verschiedenen Gegenden der Landschaft zur Bufspredigt und Taufspendung ausgesandt haben soll! (vgl. EJ 128). Der tiefste Grund dieser Aufstellungen liegt allerdings in der Identifizierung der durch die Jünger damals gespendeten Taufe — eine Lieblingsmeinung Bebber-Belsers, die aber nichtsdestoweniger unhaltbar ist. Schon die einzige grofse Tatsache, dafs Jesus noch in Galiläa eine allmähliche Entwicklung des messianischen Reiches in die Wege leitete, nach den detail-

lierten Schilderungen der Synoptiker von einer Taufspendung absah, schliefst diese messianische Taufe in Jerusalem und Judäa aus! Wahrhaftig, dieser Christus der Belserschen Evangeliumserklärung ist schon von Anfang an fix und fertig! Eine Verteidigung gegen die Kritik ist von diesem Standpunkt einfach unmöglich! Das neue, aus der Unterredung mit der Samariterin gewonnene Argument, die Stelle Jo 4, 23: „Es kommt die Stunde, und sie ist schon da“, beziehe sich auf die Einsetzung der heiligen Eucharistie, was nur bei blofs einjähriger Wirksamkeit passe, steht und fällt mit der von Belser vorgetragenen Individualisierung der Worte Geist und Wahrheit im Sinne der heiligen Eucharistie (EJ 135 ff).

Ein Haupthindernis der Belserschen Chronologie bildet die Zeitbestimmung Jo 4, 35: „Sagt ihr nicht: Es sind noch vier Monate . . .?“ Scharfsinnig vertritt hier Belser die allein haltbare buchstäbliche Interpretation: Der Herr weist auf die erst in vier Monaten zu erwartende Ernte hin (EJ 141 ff). Allein die hier gemeinten Saatfelder sollen Sommersaaten gewesen sein, die allerdings „in heifsen Ländern eine äufserste Seltenheit waren“, hier aber aus einer Reihe von Gründen unbedingt gefordert seien. Stichhaltig scheint hier allerdings der Hinweis der Galiläer auf die Wunder Jesu am Osterfest Jo 4, 45 zu sein. „Es müssen, wenn vielleicht auch erst bei den Angehörigen der nachfolgenden Generation, die Binden von den Augen fallen und Behauptungen verstummen wie jene, der Heiland habe sich nach dem Osterfest 782 volle dreiviertel Jahre in der Landschaft Judäa aufgehalten und erst Dezember desselben Jahres Galiläa betreten!“ Nun wäre ja mit dieser Auffassung der Stelle die blofs einjährige Wirksamkeit Jesu keineswegs entschieden und die mehrjährige nicht ausgeschlossen; aber dennoch halten wir es mit dem jüngeren Belser, der einmal über Jo 4, 35 geschrieben: Solange Palästina besteht, mufs unter Ernte schlechthin der April verstanden werden. Es sei nicht viel darauf gegeben, dafs Jesus inzwischen noch nicht in die Heimat zurückgekehrt war und deshalb seine aufserordentlichen Taten in Jerusalem erst recht auflebten,

als er nach Galiläa kam. Es mufs doch auch der literarische Zusammenhang der Stelle Jo 4, 45 gewürdigt werden. Der Evangelist will anscheinend zeigen, dafs die Landsleute erst durch seine Wunder in Jerusalem auf Jesus aufmerksam wurden. In Konsequenz der Belserschen Chronologie mufste Jesus ferner nach kaum vier Wochen (EJ 155) Galiläa wieder verlassen. Die so glänzend von den Synoptikern geschilderte galiläische Reichspredigt wird, kaum begonnen, wieder unterbrochen, obwohl doch die drei ersten Evangelien nichts davon wissen und sie die Übersiedelung Jesu nach Kapharnaum erst allmählich eintreten lassen. Dafs Jesus schon Jo 2, 13 in Kapharnaum Quartier bestellte, ist eine absonderliche Ansicht. Wer möchte dann auch Jo 5, 1 sofort mit „Asartha" identifizieren (EJ 160), das konnte Johannes bei seinen Lesern nicht voraussetzen, hatte er doch sonst die Gewohnheit, Unbekanntes seinen Lesern zu verdolmetschen. Warum gebrauchte er an der Wende des 1. Jahrhunderts nicht den damals schon ganz in den Sprachgebrauch der apostolischen Kirche übergegangenen altjüdischen Terminus πεντηκοστή für Pfingsten? Es ist nur eine Kleinigkeit, aber es soll doch namhaft gemacht werden, dafs der Heiland an jenem angeblichen Pfingstfest 782 nicht vom Täufer sprechen konnte: Er war eine brennende und leuchtende Lampe (Jo 5, 35). Solange derselbe noch in Machärus gefangen lag, und das geschah nach Belser bis kurz vor dem Laubhüttenfest 782, nahm er regen Anteil an der Entwicklung des messianischen Reiches.

Als letztes Argument für die blofs einjährige Wirksamkeit Jesu führt Belser (EJ 353) jene denkwürdige Notiz an Jo 11, 49 51; 18, 13: Kaiphas, der Hohepriester, war in jenem Jahre.... Dieser Ausdruck könne sich nur auf das eine Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu beziehen! Gewifs, wenn dieses Jahr als solches erwiesen ist!

Nur mit kurzen Strichen konnten wir den von Bebber-Belser meisterhaft aufgeführten Hypothesenbau beleuchten. Zwingende Gründe für eine blofs einjährige Wirksamkeit Jesu haben wir nicht gefunden. Dagegen hoffen wir, dafs wir jene

Theorie in ihrem Herzpunkt (Jo 6, 4 kein Laubhüttenfest) getroffen haben. Dann wäre immer noch Raum für eine mindestens zweijährige Wirksamkeit Jesu. Für eine mehr als zweijährige Tätigkeit könnte man sich ernstlich wohl nur auf Lk 6, 1 und Parallelen berufen, wo deutlich die Erntezeit vorausgesetzt ist. Der Ausdruck δευτεροπρώτῳ läſst sich allerdings nach dem gegenwärtigen Stand der Kritik nicht mehr verwerten, so daſs Belser auch hier (EJ 193) den Ausnahmefall, es kämen Sommerfrüchte in Frage, geltend machen will! Indes auch wenn Lk 6, 1ff und Parallelen das Frühjahr voraussetzen, braucht man hier kein von Lk 9, 11 (Jo 6, 4) verschiedenes Osterfest anzunehmen. Wie diese Reihenfolge mit dem καθεξῆς Lk 1, 3 zu vereinbaren, darüber vergleiche man jetzt auch Klug, Bibl. Zeitschrift 1905, 266ff.

Abel im Concordantiarum Thesaurus.

Aus zufälligem Anlaſs entdeckte ich, daſs das groſse Werk: Concordantiarum universae Scripturae Sacrae Thesaurus ... Auctoribus PP. Peultier, Etienne, Gantois (P., Lethielleux; = Cursus Sacrae Scripturae, pars tertia, textus V) bei dem Namen Abel sämtliche Belege aus dem NT übersehen hat: Mt 23, 35 Lk 11, 51 Hebr 11, 4; 12, 24. Diese Stellen wären den wenigen Addenda des Werkes beizufügen.

Maulbronn. E. Nestle.

Besprechungen.

Hoberg, Gottfried, *Moses und der Pentateuch.* BSt X 4. gr. 8⁰. (XIV u. 124) Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 2.80.

Die Untersuchung zerfällt in drei Teile: der erste Teil (S. 5—69) behandelt „Moses als Verfasser des Pentateuchs im AT", der zweite Teil (S. 70—74) „Moses als Verfasser des Pentateuchs im NT und in der Tradition", der dritte Teil (S. 75—124) die „Leugnung der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs". Das Ergebnis wird S. 123 zusammenfassend dahin bestimmt: „Geht man bei der wissenschaftlichen Betrachtung des AT von der Voraussetzung aus, daſs die historischen Bücher desselben glaubwürdig sind, und daſs sie daher den Verlauf der übernatürlichen Offenbarung in richtiger Weise erzählen, so muſs man zu dem Ergebnis kommen, daſs das atl Gesetzbuch auf den Gründer der atl Theokratie, auf Moses, als Verfasser zurückzuführen ist. ... Die von der Pentateuchkritik versuchte Beweisführung, daſs Moses nicht der Verfasser des Pentateuchs sei, sondern daſs der Pentateuch aus verschiedenen Quellenschriften erst in nachexilischer Zeit zusammengesetzt und zum Gesetzbuch der Juden in Palästina erhoben sei, ist vollständig verfehlt."

Die Hauptbedeutung der Schrift liegt in den bibliographischen Abschnitten; wie in seinen früheren Veröffentlichungen zeigt sich Hoberg auch in dieser Untersuchung als Meister auf dem Gebiete der Bibliographie. Dem Abriſs über den geschichtlichen Verlauf der Pentateuchkritik, wie er in den §§ 18—23 (S. 78—105) gegeben wird, wüſste ich aus der Einleitungsliteratur ein Gegenstück, das mit der gleichen Klarheit, Selbstbeschränkung und Übersichtlichkeit die Entwicklung der Kontroverse zeichnen würde, nicht an die Seite zu stellen. Dagegen in Beurteilung der Pentateuchkritik vermag ich Hoberg nicht zuzustimmen. Vor allem möchte ich streng geschieden wissen zwischen derjenigen Pentateuchkritik, die keine andern Voraussetzungen macht als rein formalmethodische, und zwischen der in religionsgeschichtlichen Voraussetzungen befangenen, evolutionistischen und rationalistischen Pentateuchkritik. Zwischen beiden Kategorien besteht ein durchgreifender, fundamentaler Unterschied. Die erstere Form der Pentateuchkritik erachte ich nicht bloſs für eine berechtigte, sondern sogar für eine notwendige und pflichtmäſsige Aufgabe der katholischen Exegese. Im Gegensatze zu Hoberg halte ich daran fest, daſs der Pentateuch in nachmosaischer Zeit auf Grund von Quellenschriften, die auch die mosaischen Urkunden enthielten, zusammengestellt worden ist. Diese abweichende Auffassung im einzelnen positiv zu begründen, ist natürlich im Rahmen einer Anzeige rein unmöglich; ich muſs mich vielmehr, indem ich den Widerspruch gegen die Auffassung meines verehrten Kollegen und Freundes zu begründen suche, ausschlieſslich auf die Erörterung der formal-methodischen Gesichtspunkte beschränken. Und zwar glaube ich Hobergs Methode unter drei Gesichtspunkten beanstanden zu sollen:

1. Die Methode ist vorherrschend aprioristisch und sucht infolgedessen weittragende Probleme, die nur durch eine Reihe von Detail-

untersuchungen der Lösung sich nahe bringen lassen, von allgemeinen Erwägungen aus in summarischer Weise zu lösen;

2. im Zusammenhang mit dem erwähnten Apriorismus kommt die analytisch-exakte Methode im Beweisverfahren nicht zur nötigen Geltung;

3. namentlich aber wird in der Untersuchung über die historischen Bücher des AT und ihr Zeugnis die Art der Bezeugung nicht beachtet, nämlich die Frage, ob das Zeugnis nur für die Zeit des Schriftstellers gelte oder auch für die Zeit seiner Quellen.

In erster Linie habe ich betont, daſs Hoberg die Probleme der Pentateuchkritik zu aprioristisch und infolgedessen zu summarisch behandle. Zum Belege dieses Urteils sei mir gestattet, auf folgendes zu verweisen: S. 41 ff wird die Annahme, daſs „mosaische Urkunden mit anderem Material von irgend einem Schriftsteller zu einem Ganzen verbunden seien", daſs also Moses den Pentateuch als Ganzes nicht verfaſst habe, abgelehnt und die Ablehnung also begründet: „Den Hauptbestandteil des Pentateuchs bilden Gesetze, und diese sind meistens als Offenbarung Gottes an Moses ausdrücklich gekennzeichnet. Sie sind in den drei mittleren Partien des Pentateuchs enthalten; historische Tatsachen sind insoweit mitgeteilt, als sie zu den Gesetzen in Beziehung stehen. Die Gesetze zerfallen nach der Angabe des Pentateuchs in zwei groſse Gruppen. Ihnen reiht sich das Deuteronomium an, das in seinem gröſseren Teile sich als eine Sammlung von Reden Moses' an das Volk in der moabitischen Ebene darstellt." Auf diesen allgemeinen Voraussetzungen baut nun Hoberg seinen Beweis für die mosaische Autorschaft des Pentateuchs und speziell der Genesis auf. „Daher (nämlich wegen der Überschrift bzw. Unterschrift in Lv 25, 1 und 26, 46) darf man ohne weiteres zu den auf dem Sinai erlassenen Gesetzen die Kapitel Lv 25 und 26 nehmen. Aber es ist auch schon früher von einer solchen Gesetzgebung die Rede, zum erstenmal Ex 19, 3 ff. Demnach ist es nicht unrichtig, anzunehmen, daſs die Unterschrift Lv 26, 46 alle auf dem Sinai erlassenen Gesetze zusammenfassen will. . . . Von jenen Bestandteilen, welche Gesetze enthalten, können die rein historischen nicht getrennt werden. Denn in diesen werden Tatsachen mitgeteilt, welche entweder auf die Gesetze vorbereiten oder deren Emanation begleiten. Zur sinaitischen Gesetzgebung sind mithin die einleitenden historischen Kapitel des Buches Exodus (Kap. 1—19, 2) zu rechnen, und ferner die ganze Genesis, da diese ein pragmatisches Ganzes ausmacht und mit dem Beginn des Buches Exodus aufs engste verbunden ist" (S. 42). Dieses summarische Verfahren, vermöge dessen von allgemeinen Erwägungen aus die unmittelbar mosaische Abfassung für die Bücher Genesis, Exodus und Levitikus auf einmal erwiesen werden soll, kann ich nicht als richtig und zulässig erachten. Denn die zahlreichen Einzelprobleme, die sich dem Fachmann aufdrängen müssen, z. B. die Fragen nach dem Ursprung der Parallelberichte in den Büchern Genesis und Exodus, nach dem Grunde der sprachlichen Verschiedenheit zwischen einzelnen Teilsammlungen innerhalb des gesetzlichen Stoffes, lassen sich nicht nach allgemeinen Gesichtspunkten im voraus entscheiden.

Derselbe summarische Beweisgang wird im weiteren auf die Prüfung des Buches Numeri übertragen. „Die sinaitische und die moabitische Gesetzessammlung hängen auf das innigste zusammen; zeitlich gebührt der sinaitischen die Priorität, wie sie auch sachlich die Voraussetzung für die moabitische ist. Die Tätigkeit des Moses als eines Gesetzgebers im Moabiterland ist die Fortsetzung derselben schon früher ausgeübten Tätigkeit am Berge Sinai" (S. 44). Und schlieſslich wird die gleiche aprioristische Methode auf das deuteronomische Problem angewendet: „Der Zweck des Pentateuchs ist, daſs er eine Sammlung von Gesetzen darstellt, die Moses als Träger der übernatürlichen Offenbarung gegeben hat. Dieser Zweck verbindet das Deuteronomium mit den vorhergehen-

den Büchern zu einem pragmatisch geordneten Ganzen. Einem solchen Zwecke ist es am meisten entsprechend, in Moses nicht allein denjenigen zu sehen, der verschiedener Offenbarungen gewürdigt ist, sondern ihn auch für denjenigen zu halten, der sie geschrieben hat. Ist Moses wirklich theokratischer Gesetzgeber gewesen, so muſs er auch Sorge getragen haben, daſs er seine Gesetze als geschriebene Normen seinem Volke hinterlieſs. Besonders fällt hier in das Gewicht, daſs niemand anders aus der israelitischen Geschichte bekannt ist, der die Offenbarungen und Verordnungen Moses' schriftlich fixiert hätte" (S. 44 45). Auf diesem Wege, der zuerst den Zweck des Pentateuchs konstruiert, um dann von da aus abzuleiten, was diesem Zwecke entsprechend gewesen sei, auf solchem Wege, das ist wenigstens unsere Überzeugung, lassen sich geschichtliche Fragen überhaupt nicht lösen. Und ähnlich möchten wir auch über den Abschnitt urteilen, in welchem Hoberg (S. 112ff) Sprachgebrauch und Stil des Pentateuchs erörtert, und den er mit den Worten schlieſst: „Daher entsprechen die drei Stilarten dem Zweck des Pentateuchs, sie bringen den Gedankenstoff jeweils in verschiedener, aber zutreffender Weise zum Ausdruck; demnach kann der Stil des Pentateuchs zum Beweise für die Quellentheorie nicht herangezogen werden" (S. 117). Unsere Ansicht geht im Gegenteile dahin, daſs in der Pentateuchfrage Stil und Sprachgebrauch eine sehr wichtige Rolle spielen, aber diese ihre Bedeutung muſs auf dem Wege rein nüchtern statistischer Methode klar gelegt und darf nicht an dem subjektiven Maſsstabe eines vorher behaupteten Zweckes gemessen werden.

Damit komme ich zum zweiten Gesichtspunkte, unter dem ich Hobergs Methode beanstanden möchte: die analytische Methode scheint mir in Hobergs Untersuchung zu wenig beachtet zu sein. Zur Begründung dieses Urteils hebe ich den Abschnitt über die Gottesnamen (S. 49ff) aus, um an diesem Beispiele zu zeigen, wie die analytische Methode zu ganz andern und, wie ich denke, gesicherteren Ergebnissen führen müſste. Hoberg trägt auch in dieser Schrift die schon im Kommentar zur Genesis entwickelte Ansicht vor, daſs der Name Jahwe überall da, wo er in der Genesis jetzt steht, erst infolge späterer Diaskeuase in den Text gekommen sei. Der Beweis wird auf aprioristischem Wege versucht. „Wir gehen von der Anschauung aus, daſs dem ersten Buche des Pentateuchs schriftliche Quellen zu Grunde liegen, welche Moses benutzt hat. . . . Da der Name Jahwe für Gott erst dem Moses geoffenbart wurde, vorher also unbekannt war, so kann er in den von Moses benutzten Urkunden nicht gestanden haben, sondern im schriftlichen Quellenmaterial fand Moses nur Elohim (Eloah) oder El, und nur diese Namen gebrauchte Moses selbst bei der Beschreibung jener Zeiten, die vor die Erscheinung ‚am Berge Gottes' fallen. In nachmosaischer Zeit aber wurden die alten Namen Elohim (Eloah) und El an jenen Stellen, die von Gott als dem Urheber der übernatürlichen Offenbarung erzählen, durch den Namen Jahwe ersetzt" (S. 50). Hoberg baut sonach den ganzen Beweis auf die keineswegs einwandfreie Deutung der Stellen Ex 3, 13—16; 6, 3 auf, um dann von dieser rein subjektiven Voraussetzung aus den tatsächlich überlieferten Text für absichtlich entstellt zu erklären. Diese subjektivistische Methode halte ich für unrichtig und stelle ihr im folgenden die analytische entgegen als den Weg, der von den tatsächlich gegebenen Einzelheiten ausgeht, diese auf ihre Echtheit prüft, um dann erst vom Einzelnen aus zum allgemeinen Urteil weiterzuschreiten. Unser Ausgangspunkt muſs die Feststellung des Zahlenverhältnisses sein, das zwischen dem Vorkommen der Namen Jahwe und Elohim in der Genesis besteht. Dieses Verhältnis ist 142 : 165, d. h. es kommt der Name Jahwe 142mal, der Name Elohim 165mal vor; rechnen wir aber noch die Stellen hinzu, an welchen Jahwe als Bestandteil eines zusammengesetzten Gottesnamens erscheint, so erhöht sich die Zahl der Jahwe-Stellen um 23, und das

Verhältnis ist 165 : 165, also genau die gleiche Ziffer auf beiden Seiten (vgl. meine Untersuchung über „die literarkritische Bedeutung der atl Gottesnamen“, ThQ 1903, 15 ff). Dieses Verhältnis erscheint für Hobergs Hypothese mindestens ungünstig, wenn wir die einzige Analogie, welche aus dem AT in Betracht kommen könnte, zur Vergleichung beiziehen, nämlich die der sog. Elohim-Psalmen. Die Elohim-Psalmen verdanken ihre jetzige Form in der Tat einer späteren, nachexilischen Diaskeuase, welche an die Stelle des ursprünglichen Namens Jahwe absichtlich Elohim setzte (vgl. ebd. 39 203 ff). Allein diese Diaskeuase ist viel radikaler verfahren als die von Hoberg für die Genesis behauptete: in den Elohim-Psalmen stehen den 189 Elohim nur mehr 34 Jahwe gegenüber (ebd. 38 39). Das ist ein ganz beträchtlicher Unterschied. Doch es läſst sich geltend machen, daſs eben der hebräische Text unzuverlässig überliefert sein möchte. Dieser Einwand ist berechtigt; es muſs also MT, ehe auf sein Zeugnis weitere Schlüsse aufgebaut werden, mit Hilfe der andern uns zugänglichen Textzeugen, Samaritanus, LXX und Peschitta, genau kontrolliert werden. Das Ergebnis dieser Kontrolle nun ist folgendes: Der samaritanische Text weicht von MT nur in neun Fällen ab, also in einem unverhältnismäſsig geringen Bruchteile (ebd. 212 213). Ähnlich, allerdings ein wenig ungünstiger, stellt sich das Verhältnis zwischen MT und Peschitta: die Zahl der Differenzen beträgt hier 20 (ebd. 230). Anders liegt die Sache, wenn MT mit LXX verglichen wird; denn es zeigt sich zwischen beiden Texten der beträchtliche Unterschied von 64 Fällen (ebd. 214 215). Es sind nun drei Möglichkeiten denkbar: entweder ist der Bestand in MT älter und ursprünglicher, oder zweitens LXX ist der bessere Zeuge, oder drittens beide Zeugen sind unzuverlässig, und der ursprüngliche Bestand läſst sich überhaupt nicht mehr herstellen. Einen direkten, sichern Beweis für die Superiorität des einen oder andern der beiden Texte zu führen, ist nicht möglich; ein solcher wäre überhaupt nur durchzuführen, wenn wir beide Texte an andern literarischen Dokumenten aus vorchristlicher Zeit zu kontrollieren vermöchten. Da dies ausgeschlossen ist, so bleibt nur ein Indizienbeweis übrig, der die inneren Eigenschaften der beiden Texte untereinander abwägt. Und auf Grund eines solchen Indizienbeweises glaube ich den Nachweis erbracht zu haben, daſs der Bestand der Gottesnamen in MT relativ besser erhalten ist als in LXX (ebd. 225 ff).

Auf diese Basis nun können wir die weitere Prüfung gründen. Es müssen die obigen 142 bzw. 165 Jahwe-Stellen, jede einzeln, daraufhin geprüft werden, ob für sie der Verdacht auf Diaskeuase etwa begründet sei. Das Ergebnis dieser Prüfung ist, wenigstens nach meinem Urteil, folgendes: Die groſse Mehrzahl der Jahwe-Stellen ist rein indifferent, d. h. es läſst sich schlechterdings nicht urteilen, ob Jahwe oder Elohim ursprünglich sei, diese Stellen scheiden also für die exakte Prüfung aus. Dagegen ist der Name Jahwe notwendig und daher ursprünglich an folgenden Stellen: 4, 26; 9, 26; 10, 9; 15, 7; 17, 1; 24, 12 27 42 48; 26, 24 25; 27, 20; 28, 13 16 21; 32, 10. Unpassend steht der Name Jahwe nur 16, 11 13; und auſserdem könnte man noch 14, 22; 21, 33; 24, 3 daran denken, er sei Glosse, also zur Erklärung, nicht zum Ersatze von Elohim eingeschoben. Es bleiben also nur übrig die beiden Stellen 16, 11 13; aber auch diese Stellen sprechen nur anscheinend zu Gunsten der Hobergschen Hypothese. Denn Hoberg setzt voraus, daſs ein gelehrter Diaskeuast im 8. Jahrhundert nach theologischen Gesichtspunkten die Gottesnamen der Genesis revidiert habe. Aber gerade ein solcher muſste an derartigen Stellen das Unpassende seiner Neuerung fühlen, während dieses Bedenken wegfällt, wenn die Setzung oder Nichtsetzung des Namens Jahwe auf Rechnung der Volksüberlieferung, welche die Quelle der Genesis war, gesetzt wird. Die Hypothese verliert also, nach analytischer Methode geprüft, jede positive Stütze. Die aprioristische Grundlage aber, auf welche

Hoberg seine Hypothese aufbauen will, ist abhängig von Voraussetzungen, die sämtlich erst zu beweisen wären. Daſs der Genesis schriftliche Dokumente einverleibt sind, deren Konzeption zum Teil weit über Moses hinaufreicht, das läſst sich freilich beweisen, z. B. für den ersten Schöpfungsbericht, für den Segen Jakobs u. a.; aber daſs die ganze Genesis den Wortlaut — und gerade dies würde Hobergs Hypothese fordern — geschriebener vormosaischer Berichte wiedergebe, wie soll sich das überhaupt beweisen lassen? Ferner daſs der Gottesname Jahwe als solcher erst Moses zum erstenmal geoffenbart worden sei, könnte etwa der Sinn von Ex 6, 3 sein, aber es ist nicht der einzig mögliche Sinn der Stellen, und im Zusammenhange mit Ex 3, 15 16; 4, 5, wo der Dienst Jahwes bereits für die Väter Abraham, Isaak, Jakob vorausgesetzt erscheint, schwindet auch die Möglichkeit dieser Exegese. Und endlich gewinnt in der Perikope Gn 28, 10—22 Jakobs Gelübde (V. 20) nur dann Sinn und Zusammenhang, wenn der Name Jahwe einer von den Gottesnamen der patriarchalischen Zeit war.

Die dritte, und zwar die wichtigste Differenz in unserer beiderseitigen Auffassung über die Methode möchte ich für jenen Abschnitt behaupten, in welchem Hoberg das Zeugnis der atl-historischen Bücher untersucht (§ 2—8, S. 5—35). Ich gehe davon aus, daſs es eine Forderung der historischen Methode sein muſs, die in einem Geschichtsbuche enthaltenen einzelnen Zeugnisse in erster Linie auf ihr Alter und ihren Ursprung zu untersuchen, und daſs dieses methodische Gebot, das gewiſs keiner inneren Begründung bedarf, auch für die wissenschaftliche Bearbeitung der heiligen Geschichte gilt. Wenn also ein Geschichtsbuch des atl Kanon zum Zeugen über den Verfasser des Pentateuchs aufgerufen wird, so genügt es nicht, im allgemeinen von der Glaubwürdigkeit des betreffenden Geschichtsbuches als eines kanonischen und inspirierten Buches auszugehen, sondern es muſs regelmäſsig die Vorfrage über das Alter des Buches gestellt werden. Ist seine Abfassung gleichzeitig oder annähernd gleichzeitig mit den Ereignissen, die es berichtet, dann gilt sein Zeugnis ohne weiteres. Denn der kanonische Verfasser war in der Lage, die geschichtliche Wahrheit zu erfahren, und daſs er den Inhalt seiner Kunde mit objektiver Treue wiedergegeben hat, dafür bürgt seine Persönlichkeit als die eines inspirierten Autors. Anders liegt die Sache, wenn das Geschichtsbuch erst Jahrzehnte und Jahrhunderte nach den Ereignissen geschrieben ist, die es erzählt. In diesem Falle darf aus der unantastbaren Glaubwürdigkeit des kanonischen Schriftstellers noch nicht unmittelbar auf die geschichtliche Wahrheit seiner Berichte geschlossen werden, sondern es muſs das Buch zuvor darauf geprüft werden, welcher Art seine Quellen waren. Waren es mündliche Überlieferungen, dann ist deren Inhalt nach dem Charakter der mündlichen Volksüberlieferung zu beurteilen und dementsprechend geschichtlich zu verwerten; waren es schriftliche Dokumente, dann ist Alter und Charakter dieser Dokumente zu prüfen; und endlich ist namentlich jede Nachricht speziell dahin zu untersuchen, ob der kanonische Schriftsteller sie aus seinen Quellen entnommen hat, oder ob er in ihr das Urteil und die Auffassung der eigenen Zeit über den in Frage stehenden geschichtlichen Vorgang wiedergibt.

Nach dieser methodischen Formalregel müssen wir also bei den Büchern Jos, Richt, Sm, Kg, Chr, wenn wir ihr Zeugnis über den Autor des Pentateuchs erörtern wollen, je zuerst die Vorfrage über die Abfassungszeit und eventuell über die Quellen der genannten Bücher stellen. Und eben dies ist es, was wir in Hobergs Darlegungen vermissen. Hoberg sucht z. B. bei dem Buche der Richter den Mangel an deutlichen Zeugnissen über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes aus einer gewissen diplomatischen Klugheit des kanonischen Schriftstellers zu erklären. „Infolgedessen handelt der Verfasser des Buches sehr klug, wenn er von dem mosaischen Gesetz als verpflichtender Norm schweigt“ (S. 31). Diese

Auffassung kann aber nicht standhalten, wenn von der Entstehungsgeschichte des Richterbuches ausgegangen wird. Gerade beim Richterbuche ist die Zusammensetzung aus Quellenschriften, und zwar aus sehr alten, noch der Richterzeit selber entstammenden Berichten, so durchsichtig wie kaum bei einem andern atl Geschichtsbuche. Die Zusätze des kanonischen Schriftstellers aber, der die Quellenauszüge gesammelt hat, beschränken sich auf kurze Notizen, die sich leicht erkennbar von dem Texte der benutzten und wörtlich wiedergegebenen Quellenschriften abheben.

Noch weniger vermögen wir Hobergs Methode zuzustimmen in der Weise, wie die Zeugnisse der Chronik über die Autorschaft des Pentateuchs verwertet werden. Hoberg erörtert in § 3, S. 7ff die Auffindung des Gesetzbuches unter König Josias. Der Bericht hierüber findet sich bekanntlich in zweien der atl Geschichtsbücher, in den Büchern der Könige und in denen der Chronik. Hoberg konstatiert dies S. 7, A. 1 in den Worten: „Die Erzählung über dieses Buch ist auch 4 Kg 22—23, 4 enthalten, und zwar in einer mit dem Berichte der Paralipomena übereinstimmenden Weise. Wir berücksichtigen daher hier im wesentlichen nur die Darstellung der Paralipomena.“ Ferner heifst es S. 17: „Die Darstellung über die Auffindung des Buches .... ist in beiden Berichten stellenweise wörtlich gleich, stellenweise inhaltlich nicht verschieden. Daraus folgt, dafs in beiden Schriften das Buch, welches Helcias dem Könige übermitteln liefs, dasselbe ist, d. h. unser Pentateuch.“ Dieses Verfahren ist nach unserer Auffassung methodisch nicht zulässig. Wenn über den gleichen Vorgang in zwei verschiedenen Geschichtsbüchern berichtet wird, so kann es nicht im Belieben des Forschers stehen, auf welchen der beiden Berichte er seine Untersuchung gründen wolle, sondern es ist vor allem zu fragen, welcher Bericht der ältere und welcher der jüngere sei. In unserem Falle liegt die Antwort klar: der in den Büchern der Könige enthaltene Bericht ist nicht blofs der ältere, sondern seine Niederschrift stammt sogar, wenigstens annähernd, aus der Zeit des erzählten Vorganges selber; dagegen der Bericht, welchen die Chronik gibt, ist seiner Niederschrift nach mindestens 200—300 Jahre jünger. Also war in erster Linie nicht von der Chronik, sondern vom Königsbuch als dem älteren Zeugen auszugehen. Nun beweist aber weiter der Umstand, dafs die Chronik in ihrem Berichte mit dem des Königsbuches meist im Wortlaut zusammentrifft, für die Benützung einer geschriebenen Quelle durch den Chronisten. Deshalb müssen wir weiter prüfen, ob die von dem Chronisten benutzte schriftliche Quelle eben die Königsbücher gewesen seien. Diese Frage ist zu verneinen, wenigstens in dem Sinne, dafs die Königsbücher nicht die ausschliefsliche Quelle gewesen sein können. Denn der Chronist erwähnt zweimal, 34, 3 und 35, 18, solche Einzelheiten, die im Berichte des Königsbuches nicht stehen. Also kann dieser jedenfalls nicht seine einzige Quelle gebildet haben; der Chronist mufs vielmehr aufser dem Königsbuche, das er doch wohl auch gekannt und benutzt hat, noch ein weiteres, uns verloren gegangenes Geschichtsbuch verwertet haben. Somit gelangen wir zum Ergebnis, dafs die Chronik und das Königsbuch für diesen Fall je zwei selbständige, voneinander unabhängige Zeugen darstellen, und dafs es somit nicht genügen kann, blofs einen dieser beiden Zeugen zu hören.

Wenn wir nun aber den Inhalt der beiderseitigen Zeugnisse vergleichen, so müssen wir finden, dafs sie in ihrer Aussage über den Charakter des gefundenen Buches in einem wesentlichen Punkte auseinandergehen. Dem Chronisten gilt dieses Buch unbedingt als identisch mit dem geschriebenen Gesetze Mosis, dem ganzen Pentateuch. Darüber lassen die vom Chronisten gebrauchten Ausdrücke gar keinen Zweifel, hierin ist Hoberg vollkommen zuzustimmen. Nicht aber können wir darin zustimmen, dafs das Urteil der Chronik ohne weiteres auch für den

Bericht des Königsbuches gelten müsse (S. 17). Im Königsbuche wird das gefundene Buch genannt „das Gesetzbuch“, so 22, 8 11 und wenigstens dem Sinne nach auch 23, 24; aufserdem erhält es 23, 2 den Titel „Buch des Bundes“. Seinen Inhalt bilden nach 23, 3 „Worte des Bundes“, nämlich „Gebote, Zeugnisse und Satzungen“. Ferner ist aus dem Berichte zu schliefsen, dafs das Buch nicht umfassend war, denn Saphan liest es gleich nach der Auffindung (22, 8), und am selben Tage liest er es dem Könige noch einmal vor (22, 10). Die etwa mögliche abschwächende Deutung, das Buch müsse ja nicht gerade ganz verlesen worden sein, ist jedenfalls für 23, 2 ausgeschlossen, denn hier ist klar und bestimmt gesagt, dafs der König „alle Worte des Bundesbuches, das im Hause Jahwes gefunden worden war“, vor dem versammelten Volke verlesen habe. Nach dem Berichte des Königsbuches bleibt sonach die Frage, ob das aufgefundene Gesetzbuch mit dem Pentateuch identisch gewesen sei, mindestens offen. Wir müssen uns aber wohl hüten, diese Lücke in der Bezeugung nun durch die Aussage der Chronik ausfüllen zu wollen. Die Sache liegt vielmehr so: der Pentateuch existierte zur Zeit des Königs Josias bereits; dies läfst sich vor allem aus den Schriften der vorexilischen Propheten erweisen; aber das unter König Josias gefundene Buch war nicht der Pentateuch, weder als Ganzes, noch auch in dem Sinne, dafs es mit dem Deuteronomium identisch gewesen wäre; es fiel damals auch niemand ein, das eben gefundene Buch mit dem mosaischen Gesetzbuch zu identifizieren. Diesen Eindruck gibt der gleichzeitig entstandene Bericht der Königsbücher unmittelbar wieder. Dagegen in der nun folgenden Periode bis zur Abfassung der Chronik, einem Zeitraum von etwa 200—300 Jahren, hat sich die Überlieferung allmählich gebildet, jenes kurz vor dem Exil im Tempel gefundene Gesetzbuch sei der Pentateuch gewesen. So glaubte man zu den Zeiten des Chronisten, und unter dem Eindruck dieser Auffassung hat der Chronist den Vorgang berichtet. Deshalb bezeichnet er nicht blofs 34, 14 jenes Buch als „das Buch des durch Moses gegebenen Gesetzes Jahwes“, sondern er sagt auch 34, 18, Saphan habe dem Könige aus dem Buche vorgelesen, nicht, wie es in den Königsbüchern stand, das Buch. Das Zeugnis des Chronisten bleibt ganz wahr, aber es mufs richtig verstanden und gewürdigt werden, als ein Zeugnis über die damalige Auffassung und Beurteilung des um mehrere Jahrhunderte rückwärts liegenden Vorganges, nicht aber als ein objektiv geschichtliches Zeugnis, das mit dem der Königsbücher auf gleicher Stufe stände.

Es liegt also hier der interessante Fall vor, dafs wir die Bildung einer gelehrten Tradition über den Charakter eines geschichtlichen Vorganges innerhalb der atl Literatur verfolgen und feststellen können. Und ganz ähnlich verhält es sich mit der Tradition über die mosaische Autorschaft für den gesamten Pentateuch. Diese Tradition hat sich erst vom Exil ab gebildet, die gesamte vorexilische Literatur enthält, richtig verstanden, nicht blofs kein einziges Zeugnis für den Glauben an den mosaischen Ursprung des gesamten Pentateuchs, sondern sie zeugt sogar mehrfach positiv dafür, dafs die einzelnen Teile des Pentateuchs zur Zeit jener Bezeugung noch separat existierten. Aber nachdem die Sammlung der geschichtlichen Überlieferungen und der verschiedenen Gesetzeskörper zu einem grofsen Ganzen, dem kanonischen Pentateuch, erfolgt war (und dies geschah wohl zu Beginn der königlichen Zeit), begann man die alte und echt geschichtliche Überlieferung von der mosaischen Autorschaft, die vordem nur auf einen Teil des Gesetzbuches sich bezogen hatte, allmählich unbewufst auf das Ganze auszudehnen. Diese neue Form der Überlieferung hat ihre klare und bestimmte Fassung jedoch erst in der nachexilischen Literatur erhalten.

Tübingen. P. Vetter.

Fischer, Dr **Joseph**, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia.* BSt VIII 3. gr. 8° (X u. 98) Freiburg i. Br. 1903, Herder. *M* 2.40.

In der literarkritischen Einleitung bespricht der Verfasser den Charakter, die Tendenz und die Bestandteile der Bücher Esdras und Nehemias. Er folgt hierbei der üblichen Ansicht, daſs Esdras und Nehemias einst mit den Büchern der Chronik ein Ganzes gebildet hätten, indem er sich darauf beruft, daſs das Ende von 2 Chr 36, 22f und die vier ersten Verse des Buches Esdras gleichlautend seien. Das ist richtig; allein dem Verfasser ist entgangen, daſs in der Redewendung „damit das Wort Jahwes in Erfüllung ginge“ in 2 Chr 36, 22 ein anderes Verbum gebraucht ist als in dem vorausgehenden Vers 21 (hier לְמַלֹּאות, dort לִכְלוֹת). Dies weist doch wohl auf verschiedene Verfasser hin. Der Schluſs der Chronik dürfte aus Esdras stammen. — Im ersten Hauptteil werden die Ereignisse der Jahre 538—516 behandelt. Der Verfasser hält Šešbaṣṣar und Zorobabel für zwei verschiedene Persönlichkeiten unter Hinweis auf Esr 5, 14ff. Er findet es nämlich auffallend, daſs die Juden „mit einer Fremdartigkeit, wie 5, 14ff sich zeigt, von einer Person reden, die noch lebt, im Amte ist, ja mitten unter ihnen steht“. Wie könne Zorobabel von sich in einer Form wie „dieser Šešbaṣṣar kam“ 5, 16 reden, da doch die Interpellation der Satrapen an ihn selber und Ješua gerichtet worden sei? Durch diese Form unterscheide er sich aber offenkundig von seinem Vorgänger Šešbaṣṣar. Hierauf ist zu erwidern, daſs diese Form sich nicht in einer direkten Rede Zorobabels findet, sondern in dem Bericht der Satrapen über einen Bescheid der „Vornehmen“ 5, 7f 11. Unter diesen „Vornehmen“ befand sich aber der Statthalter nicht. Dieser wird in 6, 7 ausdrücklich von den „Vornehmen“ unterschieden. Sein Auftreten und seine Aussage wäre in diesem Falle auch belanglos gewesen, weil er gewissermaſsen der Angeklagte war; denn durch den Wiederaufbau des Tempels hatte der Statthalter in erster Linie sich verdächtig gemacht (s. Neh 6, 6). Daher berichteten auch die Satrapen nur über die Aussagen der „Vornehmen“, nicht über die des Statthalters. Daſs jene aber von ihrem Statthalter mit „dieser Šešbaṣṣar“ redeten, ist doch nicht auffallend. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, die Identität von Zorobabel und Šešbaṣṣar zu erschüttern. Ebensowenig ist seine Erklärung von 5, 16 מִתְבְּנֵא „Bauberechtigung haben“ (aber nicht bauen) haltbar; denn בנא heiſst eben an allen übrigen Stellen „bauen“ und nicht „nur die Berechtigung dazu haben, ohne faktisch zu bauen“. Damit fallen auch die daran geknüpften Folgerungen, vor allem auch die Annahme einer Rückkehr Zorobabels im Jahre 521/520. Wenn ferner der Verfasser meint, unter Šešbaṣṣar wären (entgegen der Angabe von 2, 64) keine 40000 Mann zurückgekehrt, weil sie sonst den Machenschaften der Samaritaner mit Energie und Erfolg entgegengetreten wären, so ist zu bemerken, daſs die Unterbrechung des Tempelbaues gar nicht durch bewaffnete Einfälle der Samaritaner, sondern durch Befehle des persischen Groſskönigs erfolgte (4, 5). — Im zweiten Hauptteil werden die Ereignisse in den Jahren 480—424 besprochen. Der Verfasser läſst Esdras im 7. Jahre des Artaxerxes I. (458) nach Jerusalem zurückkehren. Die Stelle 9, 9, die zu Gunsten der Priorität des Nehemias spricht, wird vom Verfasser dadurch zu entkräften gesucht, daſs er die streng buchstäbliche Auffassung von גָּדֵר als eines „wohlummauerten Wohnsitzes“ als unwahrscheinlich bezeichnet. Schon die Beifügung „und in Juda“, meint der Verfasser, sollte vor einer oberflächlich buchstäblichen Deutung warnen. Der Verfasser hat jedoch die Stelle unrichtig zitiert. Es heiſst in 9, 9: „ein wohlummauerter Wohnsitz in Juda und (zwar näherhin) in Jerusalem“, nicht umgekehrt. Damit sind die weiteren daran geknüpften Folgerungen hinfällig. Die erste Statthalterschaft des Nehemias wird vom Verfasser in das Jahr 445 verlegt. Bei der Festsetzung dieses Datums hat der Verfasser es leider unterlassen, die genealogischen Notizen in Esdras und Nehemias in den Bereich seiner

Untersuchung zu ziehen. Zwischen den beiden Listen Neh 10, 2—28 und 12, 1—7 herrscht nämlich eine so grofse Verwandtschaft, dafs sie schon von Schlatter zu dem Beweis benutzt worden ist, Neh 8—10 handle von der Zeit Zorobabels. Von den 22 Priestern, die mit Zorobabel nach Jerusalem zurückgekehrt sind, finden sich nämlich 16 unter den Unterzeichnern der Gesetzesverpflichtung (Neh 10, 1—9), zwei andere in Neh 11, 10, also insgesamt 18 zur Zeit des Nehemias wieder vor. Ebenso finden sich von den sieben Leviten (der 8., Unni, ist fraglich) 5 in Neh 10 und die andern zwei in Neh 11, 17 wieder vor. Dies weist doch auf eine Identität der Zeit und schliefslich auch der Persönlichkeit des Zorobabel und des Nehemias hin, wie denn auch die jüdische Tradition eine solche deutlich ausspricht. Diese Tradition verlegt auch die Heimkehr des Esdras in die Zeit des Zorobabel-Nehemias. Darin wird sie durch die genealogische Notiz Esr 7, 1—5 unterstützt. In solchen genealogischen Aufzählungen werden zwar manchmal verschiedene Glieder in der Mitte übergangen, niemals aber der eigentliche Vater. Diesen unerhörten Fall müfste man aber tatsächlich bei Esdras annehmen, falls man dessen Rückkehr ins Jahr 458 verlegen wollte. Esdras hat nämlich die gleichen Ahnen wie Joṣadak (1 Chr 5, 41), der zur Zeit des Exils sich flüchtete: beider Vater war Seraja, dessen Vater ʻAṣarja, dessen Vater Ḫilkija usw. Daraus geht hervor, dafs Esdras' Geburt jedenfalls in den Anfang des 6. vorchristlichen Jahrhunderts gefallen ist, dafs er also unmöglich erst 458 nach Jerusalem zurückgekehrt sein konnte. Auch die von Marquart (Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte [1896] 57) erhobene, sehr gewichtige Frage, ob es überhaupt denkbar sei, dafs die Samaritaner von ihren 150jährigen Todfeinden den durch Esdras zum Gesetz erhobenen Pentateuch angenommen haben sollten, ist vom Verfasser nicht berücksichtigt worden; ebensowenig die andere, ob es denkbar sei, dafs, wenn die Judäer zu den Samaritanern ungefähr 150 Jahre lang in einem feindseligen Verhältnis gestanden, trotzdem die Aristokratie von Jerusalem, der Hohepriester an der Spitze, mit den Häuptern der Todfeinde der Juden in den intimsten Beziehungen stehen (Neh 6, 18; 13, 4 28) und zu ihnen halten konnte (Neh 6, 10 13 17—19). — Soviel Anerkennung man auch dieser Studie zollen mag, so kann man ihr doch nicht das Verdienst zusprechen, die chronologischen Fragen in den Büchern Esdras und Nehemias endgültig gelöst zu haben.

Blaubeuren. Riefsler.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1905** und Format 8⁰ wird nicht eigens bezeichnet.)

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Inspiration. Schriftstudium.

Krüger, G., und **Koehler, W.**, *Theologischer Jahresbericht* XXIV (1904). III. Abt.: Das AT, bearbeitet von Volz (IV u. 107. B., Schwetschke. *M* 4.55).

Loisy, A., *Chronique biblique* (RHLr X 505—515).

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon* usw. Lief. 8—10 (Sp. 673—960): Vgl. BZ III 73 293. Reicht von B. M. bis Coleridge.

Haupt, A., *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* 3. Aufl. Bd XIV—XVI: Newman — Riehm (Lp., Hinrichs).

The Jewish Encyclopaedia. IX. Morawczyk—Philipson. X. Philipson bis Samosčz (je XX u. 685. 25 *s*): Siehe Rez. von E. Nestle (ThLbl 1905 Nr 37), wo er hinweist, dafs einzelne Exemplare von S. 593 an 8 Seiten doppelt haben, während 8 Seiten wiederum fehlen.

Fromer, J., *Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur* (ZatW XXV 349—356): F. legt den Plan ins einzelne dar und glaubt, dafs er in 10—15 Jahren damit fertig würde.

Davies, W. W., *The universal Bible encyclopedia, containing historical and critical explanations of all religious subjects, including Biblical antiquities, biography, geography and natural history, with complete Bible references, illustr. with eight hundred engravings, assisted by a corps of eminent Biblical scholars* (V u. 1443. Toledo 1904, Browning. $ 5.50).

Hagen, M., S. J., *Lexicon Biblicum* I, A—C (vgl. BZ III 293): Der von gelehrten Jesuiten herausgegebene Cursus Scripturae Sacrae bietet aufser den Einzelkommentaren und der allgemeinen und speziellen Einleitung in die hl. Bücher (Libri introductorii I—III) auch ein biblisches Reallexikon, dessen 1. Bd nun vorliegt. Dasselbe gibt Aufschlufs über „personae, regiones et loca, animalia, plantae, mineralia, res archaeologicae tum profanae tum sacrae, historicae, theologicae" (p. 1). Ausgeschlossen sind einleitende Fragen, da diese in den Libri introductorii I—III behandelt sind. Die Eigennamen werden nach der Orthographie der Vulgata geboten; wo diese aber solche als appellativa übersetzt, werden dieselben nach dem Urtext ergänzt, was sehr zu loben ist. Zu Grunde gelegt ist die Editio Sixtina und für LXX-Lesarten die Ausgabe von Swete. Um den wissenschaftlichen Wert dieses Lexikons zu ermessen, braucht man nur irgend einen Artikel (z. B. Aegyptus oder Chronologia) aufzuschlagen, und man wird die einschlägige Literatur nicht nur jedesmal genau angegeben, sondern auch sehr gut verwertet finden. Ref. kann daher dieses Lexikon allen Fachgelehrten und Theologiestudierenden nur bestens empfehlen. Die Beigaben von guten Karten (gez. von Guillot) und Tabellen erhöhen noch seine Brauchbarkeit. N. Schlögl.

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. XXVI: Mathathias bis Moab (4°. col. 865—1152. P., Letouzey. *Fr* 5.—): Gröfsere Artikel: Mt-Ev (Mangenot), Medien (Beurlier), Melchisedech (Lesêtre), Menephtah I. (Larrivaz; der neueste Versuch der Behandlung [BZ I 87 s. v. Groff] ist nicht angeführt), Merom (Legendre; Sandas Identifizierung [vgl. BZ I 96] ist nicht gewürdigt), Mesa (Lagrange), Messias (Lesêtre), Miracle (Lesêtre) u. a.

Snell, B., *The value of the Apocrypha* (12°. 127. Ld., Clarke. *Fr* 1.75).

Söderblom, N., *The morals of pseudepigraphy* (ExpT XVII 45): Jamblichus lobte die Pythagoreer, weil sie ihre Schriften dem Pythagoras zuschrieben.

Fracassini, U., *L'ispirazione divina nell' antico Israele* (Rstcr I 1—9 153—161 305—327): Die prophetische Inspiration zur mündlichen und später zur schriftlichen Verkündigung der Offenbarung unterscheidet sich nur der äufseren Form und der Wirksamkeit nach, nicht aber im Wesen. Diese nicht neue These behandelt F. in einem geschichtlichen Überblick über die allmähliche Entfaltung der prophetischen und der gesetzlichen Offenbarung, wobei er sich von den haltbaren kritischen Gesichtspunkten (neue Prophetie mit Amos, Entwicklung der Thora zur Zeit des Josia und des Esra) leiten läfst.

Ter Haar, F., *Over de notie van Inspiratie* (Nederl. kath. Stemmen 1905, 162—179).

Kefsler, L., *Vergleichende Religionswissenschaft und Inspiration der heiligen Schrift* (103. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 2.20): Bewegt sich in seinem gröfseren Teile auf dem Gebiete der theologischen Erkenntnislehre, die wegen der religionsgeschichtlichen Ergebnisse eine sichere Orientierung verlangt. Für die Inspiration stellt er den Satz auf: sie mufs in ihrem Begriffe so gefafst sein, dafs Zweifel an der Zuverlässigkeit der Schrift in wissenschaftlichen Dingen sie nicht stören. Im allgemeinen läuft K.s Inspirationsbegriff darauf hinaus, dafs der Erbauung suchende Leser nur die für seine gegenwärtigen Bedürfnisse bedeutsame Wahrheit gewährleistet erhält. Infolgedessen berührt moderne Religionsgeschichte und Bibelkritik den Glauben an die Inspiration nicht. Predigt

und erbauliche Lektüre haben einen ganz andern Betrachtungsstandpunkt gegenüber der wissenschaftlich-theologischen Forschung. Sofern sich nach K. die Inspiration in der subjektiven Wirkung auf den Leser erschöpft, ist allerdings ein Konflikt mit der biblischen Wissenschaft, welche den objektiven Zustand der Schrift erforscht, unmöglich gemacht.

Berg van Eysinga, G. A. van den, *De paedagogische waarde der allegorische interpretatie tegenover hare moderne bestrijders verdedigd* (Amsterdam, van Kampen).

Hart, J. H. A., *Philo of Alexandria* (JqR XVII 78—122 726—747): Beschäftigt sich eingehend auch mit den exegetischen Arbeiten Philos. Der 2. Artikel beginnt mit einer Inhaltsangabe seiner Schriften, die fortgesetzt werden soll.

Koptisch-gnostische Schriften. I. Bd: *Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk*, hrsg. von C. Schmidt (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. hrsg. von der Kirchenvätercomm. der k. preufs. Ak. d. W. XIII. Bd: XXVII u. 410. Lp., Hinrichs. *M* 13.50): Bietet eine möglichst getreue Übersetzung der im Codex Askewianus saec. V (Brit. Mus.) und Codex Brucianus (Bodl. in Oxford — eigentlich zwei getrennte Codd saec. V/VI und V) enthaltenen koptischen Schriften mit Beibehaltung der auch im koptischen Text stehenden griechischen Wörter. Von kleinen Anhängseln abgesehen, sind es die drei im Titel genannten gnostischen Traktate. Der Titel „Pistis Sophia" ist nur aus Konvention beibehalten. Eigentlich pafst er nur auf den ersten Teil des Werkes (Buch 1—3), wo vom Fall der Pistis Sophia bis zu ihrer Zurückführung in den 13. Äon durch Jesus und von zahlreichen Belehrungen Jesu über die höchsten Mysterien (hauptsächlich an Maria Magdalena gerichtet) die Rede ist. Das Ganze stammt aus dem Kreise der Barbelognostiker in Ägypten, wohin auch die wenig früher (3. Jahrh.) entstandenen beiden Bücher Jeû (oder richtiger „das Buch vom grofsen κατὰ μυστήριον λόγος") gehört. Das dritte Werk mit unbekanntem Titel enthält eine eingehende Beschreibung der Entstehung und Entwicklung der transzendentalen Welt und gehört sethitisch-archontischen Kreisen (3. Jahrh.) an. Wie das Schriftstellenregister beweist, ist namentlich das NT in diesen sehr mysteriös gehaltenen Schriften reichlich verwertet. S.

Schanz, M., *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian.* III: *Die Zeit von Hadrian 117 bis auf Constantin 324* (XVI u. 512. München, Beck. *M* 9.—): Handelt § 772—774 unter Vorführung der massenhaften neueren Literatur über die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen — Afra (!) und Itala — und deren Fragmente in den Hss und bei den Vätern, sowie über den Canon Muratorianus. Bei letzterem hält er Übersetzung aus dem Griechischen für sehr wahrscheinlich. Weyman.

D'Alès, A. de, *La théologie de Tertullien* (Biblioth. de théol. hist. publ. sous la direction des prof. de théol. à l'inst. cath. de Paris: XVI u. 535. P., Beauchesne): S. 221—254 eingehende Erörterungen über T.s Inspirationsauffassung, Kanon, Bibeltext und Exegese. Trotz aller Mängel und Schwächen „l'oeuvre exégétique de Tertullien demeure imposante". Die allegorische Auslegung fehlt zwar bei ihm keineswegs, aber seiner Hauptrichtung nach ist er eher ein Vorläufer der Antiochener. Sein (im AT eng an die LXX angeschlossener) Bibeltext ist von eminenter Wichtigkeit für die Urgeschichte der lateinischen Bibel. Im Kanon betrifft die Hauptdifferenz — zwischen Rom und Karthago — den 1. Petrusbrief, der, wie es scheint, in Afrika früher Aufnahme gefunden hat als in Italien. Weyman.

Degenhart, F., *Studien zu Julianus Pomerius.* Progr. Eichstätt (1 Bl., 39 S.): Bespricht S. 22—24 die in der Schrift „De vita contemplativa" (Migne 59) zu konstatierenden biblischen Einflüsse. Der Lehrer des

Cäsarius von Arles hat zwar „die alten Versionen gekannt, aber meistens einen mit der Vulgata fast gleichen Text benutzt". Weyman.

Picavet, F., *Deux directions de la théologie et de l'exégèse catholiques au XIII. siècle: Saint Thomas d'Aquin et Roger Bacon* (Rev. de l'hist. d. rel. 1905 März-Apr. 172—191).

Nestle, E., *Zu Luthers Vorreden auf die Biblischen Bücher* (Die christl. Welt XIX Nr 36): Klagt über Verstümmelung derselben in der Ausgabe von 1883 (P. Kleinert).

Carter, T., *Shakespeare and Holy Scripture.* With the Version he used (498. Ld., Hodder. 15 *s*).

La science religieuse au siècle de Bossuet (Le Correspondant 1905, 25. März): Übersicht über die religiösen und biblischen Wissenschaften vom Mittelalter bis auf Bossuet mit besonderer Berücksichtigung der Erschliefsung des Orients für die Wissenschaft (nach OrLz VIII 205).

Karo, G., *Johann Salomo Semler in seiner Bedeutung für die Theologie mit besonderer Berücksichtigung seines Streites mit G. E. Lessing* (116. B., Schwetschke. *M* 3.—): Beschäftigt sich u. a. auch eingehender mit S.s Bibelkritik, seiner Hermeneutik und Exegese.

Hoffmann, H., *Die Theologie Semlers.* Diss. Leipzig (128 S.): S. 75—96. Kanon und Urchristentum. Darstellung von S.s Lehre in „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon".

Goethes *Ansichten über Bibel und Religion* (Protestantenbl. XXXVIII Nr 39): Zusammenstellung von Aussprüchen, welche Hochschätzung der Hl. Schrift verraten.

Henkel, H., *Zu „Goethe und die Bibel"* (Stud. z. vergl. Literaturgesch. V 354 f): Nachträge zu H.s so betiteltem Büchlein (Lp. 1890). Vgl. ebd. I 120 514.

Rosenthal, L. A., *Schiller und die Bibel. Nachklänge zum Schillertage* (25. Strafsburg, Trübner. *M* —.60).

Vernes, M., *L'oeuvre exégétique d'Édouard Reuss et d'Ernest Renan* (Rev. internat. de l'Enseignement 1905, 15. Mai).

Fontaine, J., *La situation exégétique en France* (La Rev. apol. 1904 Nov.): Beschäftigt sich nur mit Naudet und Saintyves, ohne die wirkliche Situation zu schildern (nach Raug VI 520 f).

Falk, F., *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung* (Görresges., Vereinsschr. 1905, 2: 99. Köln, Bachem): Die Bibel in Studium, Predigt und Literatur, namentlich aber die Druckausgaben derselben im 15. und 16. Jahrh., die Bibel in der Hand der einzelnen Stände. Bibelillustration. F. schliefst mit einer Verteidigung der Liebe zur Bibel in der Kirche.

Adeney, W. F., *How to read the Bible. Hints for Sunday school teachers and other Bible students.* New and revised ed. (12⁰. VIII u. 128. Ld., Clarke. 1 *s*): Vgl. BZ III 297.

Breest, E., *Suchet in der Schrift! Handreichung zum praktischen Gebrauch der Bibel nebst Erläuterung wichtiger biblischer Begriffe.* Neue (Titel-)Ausgabe von: „Handbuch zur Orientierung in der hl. Schrift" (IV u. 275. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): Vgl. BZ II 82.

Weifs, B., *Wie lerne ich die Bibel lesen und gebrauchen?* Vortrag (18. Lp., Hinrichs. *M* —.30).

Wilkinson, D. H. D., *Systematic Scripture study. Illust. methods of Bible-study for beginners and others* (12⁰. 120. Ld., Ch. Miss. Soc. 1 *s* 6 *d*).

Clarke, W. N., *The use of the Scriptures in theology* (180. Edinburgh, Clark. 4 *s*).

Taylor, W., *The reading of Holy Scripture. Its place in the service of Christian worship, and the principles which should regulate its order* (ExpT XVII 31—34).

Monod, W., *Partie gagnée* (Rev. de théol. et des quest. rel. 1904, 1. Mai 245—267). — Dagegen **Arnaud, E.**, *Partie gagnée ... ou perdue* (ebd.

1. Sept. 389—399). — Wiederum ***Monod, W.***, *Pour la Bible!* (ebd. 1. Sept. 400—415): Streitartikel im Interesse einer purgierten Gebrauchsbibel für die evangelische Kirche.

The Bible *in American colleges* (BW XXVI 215—223): Statistik über den Besuch der Bibelklassen an den Kollegien.

Whitley, W. T., *The Bible and the church of the Euphrates* (Bapt. Rev. and Exp. 1905, 3, 336—349).

Die Bibel. *Ihr Einflufs auf die sozialen Verhältnisse der Menschen.* II 1 (S. 1—32. Zürich, Bibliogr. Verlag. *M* —.40).

Wood, I. F., *The effect of modern Bible teaching as seen by the student* (BW XXVI 55—58): Probe, wie die Studierenden biblische Hauptfragen auffafsten.

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

Dalman, G., *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmuds, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume.* 2. Aufl., vermehrt und vielfach umgearb. (XVI u. 419. Lp., Hinrichs. *M* 12.—): Für diese umfangreiche, ein seltener gepflegtes Gebiet bearbeitende Grammatik ist die 2. Auflage seit 1894 ein Erfolg. Die Anteilnahme schreibt der Verfasser dem Interesse an der Sprache Jesu zu. Aber auch die Förderung des semitischen Sprachverständnisses hat dem Buche viele Freunde gewonnen, welche die ungemein reiche Statistik der Formen immer wieder zu schätzen wissen. Den Fortschritt, den die 2. Auflage bringt, zeigt äufserlich eine Mehrung des Umfanges um 70 Seiten an. Die neu erschienene Literatur an Textveröffentlichungen und an grammatischen Abhandlungen ist beigezogen.

Brockelmann, C., *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar.* 2., verm. u. verb. Aufl. (Porta linguar. or. V: XVI u. 144, 198*. B., Reuther. *M* 8.—): 1899 erschien die 1. Auflage. B. ist ein selbständiger Forscher besonders auf dem Gebiet der semitischen Lautlehre. Die erstmalige Ausgabe schon zeigte dieses sein Lieblingsstudium; die 2. Auflage nimmt an den seither von B. selbst und andern gewonnenen Fortschritten teil. In dieser Beziehung bietet B. eine für den Studierenden wertvolle Ergänzung zur statistisch vollständigeren Grammatik von Nöldeke. Für die Bibel interessiert aus der Chrestomathie Nr I (Mk 14ff).

Bezold, C., *Syrisch und Äthiopisch* (ARW VIII 286—304): Über 1903 und 1904, darunter auch die biblischen Arbeiten kurz charakterisiert.

Nestle, E., *Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten* (ZntW V 263f): Das aramäische גִּיּוֹרָא ist bei Philo, De confusione linguarum (ed. Cohn-Wendland II 244f), durch γειώρας wiedergegeben. S.

The new palaeographical Society, *Facsimiles of ancient Mss* etc. III (fol. 47—73. Ld., Oxford Univ. Pr.): Vgl. BZ III 297. U. a. Nr 47: Hebr (3./4. Jahrh.). Nr 50: Ps (984). Nr 52, 54—56: Evv (gr., 1314/15; lat., 8. Jahrh.). Nr 64—66: Ps (lat., ca 1250).

Goodspeed, E. J., *Fresh Papyri from Oxyrhynchus* (BW XXV 228—232): Referat über Grenfell-Hunt (vgl. BZ III 76) mit Abbildungen.

Deifsmann, A., *Die Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte.* Veröff. a. d. Heidelberger Papyrus-Sammlung I (kl. fol. IX u. 107 mit 60 Taf. Heidelberg, Winter. *M* 26.—): 1. Zach 4—Mal 4 (7. Jahrh.), soll wertvoll sein für die Hesychius-Rez. 2. Griechisch-kopt. Pergamentblatt: Ex 15 u. 1 Sm 2 (?). 3. Pergament: Mk 6 (6. Jahrh.). 4. Pergament: Act 28 und Jak 1. 5. Onomasticon sacrum.

Schulthefs, F., *Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus* (Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. VIII 3: 138 mit 5 Tafeln. B., Weidmann. *M* 12.—): Auch für sein Lexicon Syropalaestinum hat S. bereits das Wesentliche entziffert; nur wenige Stückchen kommen hier neu dazu. Schilderung der Ent-

zifferungsarbeit. Besonders von Interesse ist die erstmalige Verwertung und Erwerbung der Fundstücke durch B. Violet. Beschreibung der Hss. Inhalt: Gn 19, 1—10, Sir 45, 25—46, 8, Gn 49, 24—50, 12, Jo 11, 31—41, Eccle 7, 10—24, 1 Thess 4, 15—17, Mt 24, 18—20 22—25 29—36, Ex 38(?); 40, 4—17; 36, 16—23; 39, 32—33, Nm 13, 19—33, Act. Andreae et Matthiae, Act. Adriani, Lk 1, 18—31, Ps.16, 1—14, Eccle 11, 2—12, 2, Mk 8, 34—38; 9, 1; 7, 24—30; 8, 28—31; 10, 32—39, Lk 19, 43—48; 20, 1—6, Jo 11, 8—9 20—22; 11, 44—54; 19, 25—35, 2 Petr 3, 1—11, Rom 3, 25—4, 9; 1, 14—27, Phil 1, 25—2, 12, Kol 2, 15—3, 12; 1, 1—9, Phil 3, 18—4, 23, 1 Kor 9, 23—10, 15; 12, 21—13, 7, Eph 6, 19—24, Phil 1, 1—9; 3, 8—4, 1, Hebr 4, 2—6, 4; 1, 1—2, 4; 7, 16—8, 5, Apokr. Ev-Stücke; als Anhang noch 2 apokr. Ev-Stücke. — S. 137f Nachträge und Berichtigungen zu Lex. syropal. (s. BZ II 305).

Rossini, C. C., *I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren* (Rendic. d. R. Acc. dei Linc. classe di scienze mor., stor. e fil., S. V. Vol. XIII [1904] 233 ff): Unter den 35 Mss befinden sich auch einige Bibelübersetzungen.

Biblia sacra *Vulgatae editionis* etc. 2.—14. Lief. (Mainz, Kirchheim. à *M* 14.—): Vgl. BZ III 77.

Stolzenburg, H., *Zur Übersetzungstechnik des Wulfila.* Diss. Kiel (40 S.). — Sep. aus: *Die übersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf grund der bibelfragmente des Codex argenteus* (Zeitschr. f. dtsch. Philol. 1905, 2, 145 bis 193; 3, 352—392): Untersucht, wie weit das echte Gotisch gegenüber der Abhängigkeit vom griechischen Text geht. W. hat sich sklavisch an die Vorlage gehalten und dadurch aus der gotischen Volkssprache ein neues gräzisiertes Literaturgotisch geschaffen.

Pastrnek, F., *Die griechischen Artikelkonstruktionen in der altkirchenslavischen Psalter- und Evangelienübersetzung* (Arch. f. slav. Phil. XXV [1903] 366—391): Durch genaue Untersuchung aller Stellen kommt P. zu dem Resultat, dafs an eine Benützung der Vulgata beim Psalter nicht zu denken sei (gegen Valjavec 1888). Die Evv-Behandlung stellt P. in Aussicht.

Nestle, E., *Eine schwäbische Streitschrift für Luthers Bibel* (Bl. f. Württ. Kircheng. VIII 65—73).

Die heilige Schrift *nach der Übersetzung Dr. Martin Luthers im Auszuge und mit kurzen Erläuterungen zum Volks- und Hausgebrauch* hrsg. von H. L. Strack und K. Voelker (VIII, 592 u. 40 m. 2 Abb. u. 4 Karten. Lp., Hofmann. Geb. *M* 2.—). — *Die heilige Schrift des AT* usw. (VIII u. 324. *M* 1.20).

Die Bibel *oder die ganze hl. Schrift des A und NT nach der Übersetzung D. M. Luthers.* Im Auftrag d. deutschen ev. Kirchenkonf. durchges. Ausg. 17. Abdr. (XII u. 926; II u. 266; II u. 312, 15, 24, 12. Halle 1904, Canstein. *M* 1.25 bis 11.—).

Lohmann, E., *Das Buch. Hefte für Revision der Bibelübersetzung* 1—5 (160. Dinglingen 1903, St. Johannis-Druckerei. *M* 1.50).

Herne, F. S., *How the Bible came to us. The story of the Bible in English.* With some account of the evidence for its origin and genuineness (12°. X u. 123. S. S. U. 1 *s*): Geschichte der englischen Bibel mit Darlegung ihrer Genauigkeit (nach HJ IV 229).

Reid, *The evolution of our English Bible* (Am. cath. quart. Rev. 1905 Juli 563 ff).

Heaton, W. J., *Our own English Bible* (Ld., Griffiths. 5 *s*): Beschäftigt sich mit der englischen Bibel, bevor sie gedruckt wurde (nach ExpT XVI 505).

Adamson, J., *Italics in the English versions of the Bible* (ExpT XVI 428 f): Kritik.

Drummond, R. B., *The Bible and the churches in Scotland* (Scotch Tracts for the times Nr 11: 8. Ld., Quaker Trustees. 1 *d*).

Anon., *The translators of the Welsh Bible* (Church quart. Rev. 1905 Apr.).

The red letter holy Bible. The prophetic types and prophecies in the OT ... the words spoken by Jesus ... in the books of the NT are printed in red etc. Authorized Version. Self-pronouncing text (1550. Philadelphia, Winston. $ 2.80).

Whitney, H. M., *The latest translation of the Bible* VIII. *A few final tests* (Bs LXII 245—263): Es handelt sich um Beispiele, ob die Übersetzung modern ist oder nicht; vgl. BZ III 299.

Richardson, G. L., *The Bible in brief* (32⁰. 130. Ld., Mowbray. 9 *d*).

Ruskin, J., *La bible d'Amiens.* Trad., notes et préface par M. Proust (18⁰. 351. P. 1904, Soc. du Mercure de France).

Betts, M., *Life of Giovanni Diodati, Genevese theologian translator of the Italian Bible, 1607* (56. Ld., Thynne. 6 *d*).

Druten, H. van, *Geschiedenis der Nederlandsche Bijbelvertaling* II 2. III (S. 503—724. Rotterdam, Daamen): Damit ist das etwa seit 1899 begonnene Werk abgeschlossen.

Lorreins, F. P., *Nota's over en tot de geschiedenis der nederl. bijbelvert.* (1513—1518) (Dietsche War. 1904, 10—26).

Ebbinge Wubben, C. H., *De zogenaande eerste Nederlandse Historiebijbel* (Ned. Arch. v. Kerkgesch. 1905, 3, 323—350).

Zwolski, S., *De bibliis polonicis quae usque ad initium saeculi XVII. in lucem edita sunt. Commentatio biblica critica* (III u. 131. Posen 1904. *M* 3.—): Vgl. BZ II 306.

Batiffol, P., *Le clergé anglican et la question biblique* (Correspondant 1905, 10. Juli 21—41): B. führt zwei Äuſserungen an, welche Einführung der Kritik in den biblischen Unterricht fordern, und legt nun, immer mit Rücksicht auf England, Text- und Literarkritik dar; Notwendigkeit, Anzeichen für ihre Aufnahme, Maſs und Schranke, Hyperkritik (Cheynes Jerahmeelhypothese), konservative Bestrebungen werden erörtert.

The conference in *New York: „The Bible the inspired Word of God“* (BStdt N.S.II 403—430, III 1—15 83—120 243—277): Die Am.Bible League hielt diese Konferenz vom 16. bis 18. Mai ab. Die dort gehaltenen Vorträge, die sich streng an die übliche Exegese anschlieſsen, kommen hier zum Abdruck. Sie behandeln die Psychologie der Inspiration, geologische Bestätigungen der Bibel, das Wunder der Prophetie, ägyptische Archäologie, Geschichtlichkeit Abrahams, Daniel u. a.

The Convention in *Boston* (BStdt N. S. II 243—278 323—344): Hiermit schlieſst die Artikelreihe; vgl. BZ III 300.

Dennert, E., *Bibel und Naturwissenschaft. Gedanken und Bekenntnisse eines Naturforschers.* 4., vom Verf. neu durchgesehene Aufl. (IX u. 321. Stuttgart 1906, Kielmann. *M* 4.—): Es gibt Stellen in der Bibel, welche nicht geoffenbart und nicht irrtumslos sind, im A und NT. Offenbarung ist ein innerliches Ergriffensein vom Geiste Gottes, und dies hat statt beim schöpferischen Arbeiten der gröſsten Geister der Menschheit. D. ist mehr um Verteidigung des allgemeinen Inhaltes der Bibel besorgt: Gottesbegriff, Schöpfung, Mensch (Darwinismus möglich), Sündenfall (Allegorie), Welterhaltung, Gebetserhörung, Christi Person, Werk und Wunder. Vgl. BZ II 307 (wo Dumert Druckfehler ist).

Driver, S. R., and **Kirkpatrick, A. F.**, *Higher criticism.* Three papers (84. Ld., Hodder. 1 *s*): Will Miſsverständnisse betreffend den Kritizismus beseitigen. Die kritischen Probleme werden hier mit Recht in eigentlichem Sinne als literarische erklärt (nach HJ IV 230).

Eichhorn, C., *Unsere Stellung zur Heiligen Schrift.* Ein Vortrag (20. Stuttgart, Philadelphia-Ver. *M* —.20).

Haupt, E., *Gemeinde und Wissenschaft im Kampf um die Bibel* (DeBl XXX 453—480): Will die Autorität der Bibel erweisen aus ihren Wirkungen auf den Einzelnen und auf die religiöse, kirchliche Gemeinde;

alle übrigen Beweisgänge führen nicht zum Ziel. Dafs die römische Kirche einen leichteren Weg biete, allem Hader ein Ende mache, aber auch Verzicht auf jede religiöse Selbständigkeit und auf jeden wesentlichen Fortschritt fordere, wird zu Unrecht behauptet. Soll H. wirklich mit seiner Methode die Bibelautorität hinreichend gestützt finden?

***Interviews** with OT scholars on living problems* (BW XXV 436—442): Interview mit Beecher und Moore.

Limbach, S., *Steenen des aanstoots. Eene poging tot wegneming van het aanstootelijke en tot oplossing van het schijnbaar tegenstrijdige in de Heilige Schrift.* Naar het Hoogd. Met aanbevelend woord van E. Barger (XXVIII u. 338. Amsterdam, Egeling. *F* 1.80).

***Lisle, W. M.**, The authority of the Bible* (BStdt N. S. III 54—63): Apologetische Behandlung der biblischen Grundwahrheiten.

McMullen, J. M., *The supremacy of the Bible* (479. N. Y., Whittaker. $ 2.—).

Muhs, U., *Die Kritik und die Stellung zur hl. Schrift* (28. Gr.-Lichterfelde, Gebel. *M* —.50).

Reich, E., *The failure of Higher Criticism* (Ld., Nisbet. 6 *s*).

Ruth, J. A., *What is the Bible* (172. Chicago 1904, Open Court Publ. Co. $ —.75): Über Inspiration und Offenbarung in der Orthodoxie entgegengesetztem Sinne (nach BW XXVI 156).

Säuberlich, B. <= B. Sommer>, *Die Bibel als absichtsvolles Menschenwerk durch sich selbst, die babylonischen Keilinschriften sowie die sonstigen theologischen und kulturgeschichtlichen Forschungen erklärt! Zugleich eine Geschichte aller Religion, insbesondere des Juden- und Christentums.* 2., stark verm. Aufl. 3.—11. Lief. (Dresden, Sommer. à *M* —.30; I. Bd *M* 3.30): Zur Art des Verf. vgl. BZ I 322 s. v. Sommer.

Snell, B. J., *Gain or loss? An appreciation of the results of recent Biblical criticism* (12⁰. Ld., Clarke. 1 *s*).

Die Auseinandersetzungen über den **biblischen Kritizismus** dauern unter den **katholischen** Exegeten und Theologen fort. Es seien folgende Arbeiten genannt: ***Aloysius, P.**, Over Bijbelkritiek* (Nederl. kath. Stemmen 1905, 179—191). — ***Cereseto, G. G.**, Risposta al P. Amelli* (Rstcr I 441 bis 449): Hält gegenüber Amelli (vgl. BZ III 301) seine konservativen Ansichten fest. Mk 12, 36f ist für C. ein klares Zeugnis, dafs der zitierte Ps von David verfafst sei. Im einzelnen verteidigt er sich gegen die erhobenen Vorwürfe. — **Crozat, J.**, *De la vérité de la bible dans les questions qui touchent aux sciences humaines; ou d'un principe fondamental d'exégèse nécessaire pour avoir le sens des saints livres* (39. P., Sueur-Charruey). — ***Delattre, A.**, Autour de la question biblique. Réponse à une critique* (Rev. apol. 1905, 723—730). — ***Dorsch, E.**, S. J., Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche* (ZkTh XXIX 631—653): Mit D.s Kritik von Lagrange und besonders v. Hummelauer kann man in Einzelheiten (Zitate, Anschauung der Väter u. dgl.) einverstanden sein, wiewohl D. wiederum viel zu wenig auf das Berechtigte von v. H.s und L.s Schriften eingeht. D. konstruiert sich seine Ansichten aus dem, was möglich und nützlich wäre; alles übrige mufs dann dementsprechend sich einordnen. Er ist Dogmatiker und glaubt letzteren allein mit Ausschlufs der Exegeten berufen, entscheidend in der Inspirationsfrage mitzureden. Dazu mufs er aber auch noch beweisen, dafs die Exegeten unrecht haben, wenn sie die Durchführung einer derartigen Ausdehnung der Inspirationswirkung für unmöglich erklären. Das geht nur vermöge einer Willkürexegese, die auch der willkürlichen modernen Kritik — das ist wohl zu bedenken — einen Freibrief ausstellt. — **Douais, C.**, *L'étude de la Sainte Écriture.* Lettre de Mgr. l'évêque de Beauvais, Noyon et Senlis au clergé de son diocèse (18⁰. 85. P., Lecoffre. *Fr* 1.—): Der Bischof soll imstande sein, seinem Klerus auch in der biblischen Frage führend voranzugehen, da sie so tief ins theologische

und praktische Leben einschlägt. D. hat diese Aufgabe als die seine erkannt und wird ihr mit geziemender Mäſsigung, aber auch ohne Ängstlichkeit und Zurückhaltung gerecht. Mit v. Hummelauer sieht D. auch in den Vätern (Augustin und Hieronymus u. a.) bereits Vorläufer der katholischen fortschrittlichen Schule und lehnt erkennbar die Stellung eines Delattre ab. Besondere Bedeutung miſst er der Theorie von der literarischen Gattung bei. Im Katalog der Studienwerke, die D. seinem Klerus an die Hand geben will, ist auch die fortschrittliche Schule zu ihrem Rechte gekommen. — **Driscoll, J. F.**, *Recent views on biblical inspiration* (The New York Rev. 1905 Juni-Juli, Aug.-Sept.): Die N. Y. Review ist neubegründet, erscheint alle zwei Monate und will der Apologetik dienen (nach Rb N. S. II 623f). — **Fonck, L.**, S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der h. Schrift seit 25 Jahren. Beiträge zur Geschichte und Kritik der modernen Exegese.* 1. und 2. Taus. (X u. 215. Innsbruck, Rauch. *M* 1.60): F. behandelt mit auſserordentlich reichem, wohl ziemlich erschöpfendem Material die Geschichte der biblischen (= Inspirations-) Frage vor und nach der Enz. „Providentissimus Deus" bis zu den neuesten Veröffentlichungen. Im 2. Teil kritisiert er die Hauptthesen der fortschrittlichen Exegese. Rhetorisch gewertet, wird die Schrift bei Freunden des Konservativismus ihren Eindruck nicht verfehlen. Mir scheint der dogmatische Pessimist in F. zu vielseitigen Spürsinn zu entfalten, um jeden irgendwie möglichen Abweg der fortschrittlichen Exegese auch als wirklich und notwendig aufzuzeigen. Anderseits spricht wiederum aus ihm ein exegetischer Optimismus, der aber den fortschrittlichen Exegeten den Erweis seiner Durchführbarkeit — das ist das punctum saliens — schuldig geblieben ist. Ich kann nicht glauben, daſs alle einzelnen Schwierigkeiten zahme „Paradezitate" sind, die F.s Erwartung rechtfertigen und unter der Fahne der „Angeblichkeit" in groſsen Gruppen an seinem wohlabgesteckten aprioristischen Sicherungszaun sich vorbeidirigieren lassen. Näheres gelegentlich an anderem Orte. — **Fox, J. J.**, *A Catholic and the Bible* II. III (Cath. World 1905 März April Juni Juli): Vgl. BZ III 300. Zeigt, wie der Katholik offen und ohne Besorgnis gesicherte Resultate der Kritik annehmen kann (nach HJ III 852). — **Girerd, F.**, *L'inerrance biblique et la psychologie* (APhchr 3. s., t. V 594 bis 617): Beschäftigt sich mit einer psychologischen Unklarheit der Progressisten: die hl. Schriftsteller übernähmen keine Garantie für ihre den Quellen entnommene Darstellung, könnten infolgedessen auch keines Irrtums beschuldigt werden trotz unrichtiger geschichtlicher Angaben. Mit Recht hält G. (vor allem gegen Prat und Lagrange) fest, daſs der Überzeugungsstand der hl. Schriftsteller nach der gewöhnlichen Psychologie (nicht nach einer fiktiven orientalischen) beurteilt werden müsse: sie waren von ihren Angaben überzeugt. Der Irrtum falle aber nicht dem Inspirator zur Last. — **Ders.**, *Dieu et l'auteur inspiré* (APhchr 3. s., t. VI 259 bis 279): Die Bibel verfolgt eine doppelte Absicht: Was in der Meinung des Schriftstellers gesagt ist, kann dem Irrtum unterliegen; was als Gottes Mitteilung und Lehre sich erweist, ist irrtumslos. Diese Unterscheidung, welche in Str 1904 Juli bestritten wird, hält G. aufrecht und begründet sie näher. Dies scheint G. der einzige Weg, um die Tatsache, daſs der inspirierte Schriftsteller sich ab und zu geirrt hat, mit der a priori feststehenden Irrtumslosigkeit der Bibel zu vereinbaren. Im Prinzip wird sich gegen diese Scheidung sicher nichts einwenden lassen. — **Jacquier, E.**, *Revue d'Écriture sainte* (L'Univ. cath. N. S. XLIX 283—303): U. a. im wesentlichen gegen Delattre und für v. Hummelauer. — **Kirwan, C. de**, *Exégèse catholique et exégèse fantaisiste* (Rev. apolog. 1905, 183—197). — **McDonald, W.**, *Father von Hummelauer on errors in the Bible* (The Irish eccl. Rev. 1905 Apr.). — **Murillo, L.**, *El movimiento reformista y la exegesis* (Razon y Fé XI 20 141—158 300—314 421—432): Vgl. BZ III 303. — **Peters, N.**, *Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibel-*

forschung oder die Grenzen der Bibelkritik nach katholischer Lehre (84. Paderborn, Schöningh. *M* 1.—): Betont mit gleicher Bestimmtheit und Klarheit sowohl die Notwendigkeit, die kirchlich-dogmatischen Richtlinien einzuhalten, als auch die Möglichkeit, damit echt wissenschaftliche, fortschrittliche Bibelexegese zu verbinden. Unter den Überschriften: Die Kirche und die biblische Textkritik, Die Kirche und die Erklärung der Bibel, Die Kirche und die höhere Kritik behandelt P. in auch Laien berücksichtigender Einläfslichkeit alle Punkte, die ins Thema „Kirche und Bibelkritik" einschlagen. — **Poels, H. A.**, *Histoire et inspiration* (The Cath. Univ. Bull. 1905 Jan. Apr.): Fortschrittlicher Richtung. Erst auf dem Untergrund der Zeitanschauungen baut sich die Darlegung des Schriftstellers auf. Aufserdem kann der hl. Schriftsteller nebenher noch persönliche Ansichten zitieren, ohne dafs er als inspirierter Autor sprechen würde. Die Lehre oder Auslegung der alten Väter verwerfen, sei so viel, als die Unfehlbarkeit der Kirche in Dogma und Moral leugnen (nach Raug VI 524 f). — **De Ridder, L.**, *Les citations implicites et la décision de la commission biblique* (Nouv. Rev. théol. 1905, 6, 289—300). — **Smith, S. F.**, *Die Natur der Inspiration* (The Month 1905 Jan.): Früher oder später werden die Vertreter einer gemäfsigten Inspiration nur die Wahl haben, auf ihre Meinung zu verzichten oder aus der Kirche auszutreten (nach Raug VI 527).

c) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Frohnmeyer und **Benzinger, J.**, *Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund.* 501 Abb. mit erläuterndem Text (4°. 188. Stuttgart, Benzinger. Geb. *M* 7.20): Zur biblischen Geographie, zur Geschichte Israels, zum Kultus, das Alltagsleben der alten Israeliten, bearb. von Benzinger; zur biblischen Naturgeschichte, bearb. von Frohnmeyer.

Hinneberg, P., *Die Kultur der Gegenwart.* I 4, Lief. 1: *Die christliche Religion mit Einschlufs der israelitisch-jüdischen Religion* (240. B., Teubner. *M* 4.80): S. 1—40: Wellhausen, J., Israelitisch-jüdische Religion. S. 41—128: Jülicher, A., Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum.

König, E., *Entwickelung oder Offenbarung?* (AelKz XXXIX Nr 36): Anschliefsend an H. H. Kuyper (vgl. BZ III 90) behauptet auch K. wiederholt, dafs die Religion Israels nicht das Resultat der Entwicklung sei.

Bittlinger, E., *Die Materialisierung religiöser Vorstellungen. Eine religionsphilosophische Studie auf geschichtlicher Grundlage.* Diss. Jena (32 S.): Bietet hier Einleitung und etwas aus dem AT. Materialisierung bedeutet für B. eine hermeneutische Methode gegenüber von überlieferten Vorstellungen. Sie steht im Gegensatz zur Allegorese und Spiritualisierung. Die Materialisierung scheint B. im AT von gröfserer Bedeutung als Allegorese und Spiritualisierung zu sein. B. will zu AT auch noch NT und christliche Dogmatik behandeln.

Doane, T. W., *Bible myths and their parallels in other religions, being a comparison of the O and NT myths and miracles with those of heathen nations of antiquity, considering also their origin and meaning.* 6. ed. (614. N. Y., Commonwealth Co. $ 2.50).

Heitmüller, W., *Rez.* über Jakob, Im Namen Gottes (ThLz XXX 369 bis 374): Bietet eine beachtenswerte eingehende Auseinandersetzung mit J.; vgl. zur Literatur BZ II 212 309, III 83.

Gry, L., *Le millénarisme dans son origine et son développement* (144. P. 1904, Picard. *Fr* 2.75): G. geht zurück auf die jüdischen Apokalypsen, welche sich an die Darstellung der atl Propheten anschlossen, ehe er den Chiliasmus in der christlichen Literatur behandelt (nach Études CIV 270).

Lagrange, M. J., *Notes sur le messianisme au temps de Jésus* (Rb N. S. II 481—514): Inhaltsangabe von den Apokryphen des AT, die zur Zeit Christi etwa entstanden, mit Hervorhebung der messianischen Züge.

Freeland, J., *The Sheckinah and the real Presence* (Dubl. Rev. 1903 Apr. 341—373): Šekina bedeutet die Gegenwart der göttlichen Majestät; Belegstellen hierfür. Grund dieser Bedeutung: Gott selbst gebrauchte den Ausdruck שכינתי. Das heiligste Altarssakrament ist die ntl Šekina.

Loria, J., *Histoire juive depuis la destruction du premier temple jusqu'à nos jours* (16⁰. 105. P., Lyon).

Stanley, A. P., *Sinai and Palestine in connection with their history.* Cheap ed. With maps and plans (618. Ld., Murray. 5 *s*).

Calkin, J. B., *Historical geography of Bible lands.* With introd. by R. A. Falconer (180. Philadelphia, Westminster Press).

Curtet, *La terre sainte autrefois par aujourd'hui. Études de moeurs et documents divers pour l'étude pratique de la Bible, tirés des auteurs les plus compétents.* Nouv. éd. (172. Belley, Chaduc).

Moranvillé, H., *Un pélerinage en terre sainte et au Sinai au XVe siècle* (Bibl. de l'École des Chartes LXVI [1905] 1, 70—116).

Gray, B., *Bible study and travel in Palestine* (Examiner 1904, 23. Juni).

Friedemann, A., *Reisebilder aus Palästina*, mit Zeichnungen von H. Struck (134. B. 1904. *M* 8.—).

Name Palästina (MNdPV 1905, 57 f): Vgl. BZ III 304 s. v. Nestle. Wohl von Justin im Anfang seiner ersten Apologie zum ersten Male gebraucht.

Baedeker, *Palästina und Syrien.* 6. Aufl. (16⁰. XCIV u. 395 mit 20 Karten und 52 Plänen. Lp. 1904, Baedeker. *M* 10.—): Korrekturen und Nachträge bringt U. Holzmeister S. J. in ZkTh XXIX 761—763. Nach Theol. Jahresber. 1904, 69 tritt die gelehrte Ausstattung zurück, um dem weniger tiefgehenden Touristen zu dienen.

Macmillan's *Guides* I: *Palestine and Syria.* 3. ed. (XXXII u. 153 mit 13 Karten und 5 Plänen. Ld. 1905).

Kiepert, H., *Neue Wandkarte von Palästina*, berichtigt von R. Kiepert. 1 : 200000. 9. Aufl. (B. 1904. *M* 8.—; aufgez. *M* 14.—).

Coppens, U., *Strijd om de heilige plaatsen.* Met planner en platen (VI u. 152. Haarlem, van Alfen. *Fr* 2.—).

Guthe, H., *Das Stadtbild Jerusalems auf der Mosaikkarte von Madeba* (ZdPV XXVIII 120—130): Die Karte ist 12. Dez. 1896 in Madeba entdeckt worden. Die Ausgabe der ganzen Karte mit erläuterndem Texte wird für Ende des Jahres zu erwarten sein.

Oehler, W., *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus.* Diss. Tübingen (52 S. mit 1 Karte). Abdruck aus ZdPV (vgl. BZ III 421): Der Untersuchung der einzelnen Angaben ist ein genaues Register beigefügt.

Masterman, E. W. G., *A three days' tour around the sea of Galilee* (BW XXVI 167—183): Berührt kurz verschiedene biblisch bedeutsame Stätten.

Baldensperger, P. G., *The immoveable East* (PEF XXXV 65—77 162—170 336—344, XXXVI 49—57 128—137 258—264 360—367, XXXVII 33—38 116—126 199—205): Schildert das Leben der jetzigen Bewohner von Palästina mit steter Bezugnahme auf die Bibel.

Schollmeyer, E., *Frauenfrage und Bibel* (III u. 48. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.60).

Ideler, *Die Tiere. Eine biblische Studie* (Stst III 474—479 563—568): Betrachtungen. I. sucht zu exemplifizieren, welche Veränderungen die Tierwelt durch den Sündenfall erlitten habe, welche Zukunft dem Tiere nach NT bestimmt sei u. dgl.

Bauer, L., *Ein Land, da Milch und Honig fliefst* (MNdPV 1905, 65—71): Gegen *Dalman* ebd. 28. Beide Produkte galten wirklich als gröfste Vorzüge des Landes, so dafs man nicht nötig hat, an Brot und Öl zu denken.

Planès, J., *Noms des plantes recueillies en Arabie Pétrée et dans le pays de Moab. En Février-Mars 1902* (Rb N. S. II 400—410): Zusammenstellung mit Angabe des Fundortes.

Cotes, R. A., *Bible flowers* (Ld. 1904, Methuen. 2 *s* 6 *d*).

d) Auslegung.

Besse, H. T., *Unity of O and NT* (692. Syracuse [N. Y.], Wesl. Meth. pub. ass. $ 2.30).

Foster, C., *The story of the Bible from Genesis to Revelation, told in simple language, adapted to all ages, but especially to the young* (704. Philadelphia, Foster Publ. Co. $ 1.50).

Johansson, A., *Gamla testamentet i kristendoms undersökningen, särskildt vid de allmänna läroverken.* Akad. Afh. (VIII u. 120. Upsala, Schultz. *Kr* 2.—).

Twells, H., *Bible characters; other adresses* (VIII u. 256. Ld., Gardner. 3 *s* 6 *d*).

Verhandlungen *des II. internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel. 30. Aug. bis 2. Sept. 1904* (VIII u. 383. Basel, Helbing. *M* 8.—): Außer den schon BZ III 112 notierten Beiträgen begegnen uns hier: Zapletal, Über den Unsterblichkeitsglauben Koheleths (BZ III 332); Reinach, T., Sur la date de la redaction définitive du Pentateuque; Halévy, J., L'unité rédactionelle des 3 premiers chapitres de la Genèse; Rosenbaum, La topographie du temple Hérodien et le service du grand-pontife au jour du grand-pardon (230—234); Halévy, J., Le symbolisme chez Ezéchiel et Osée (276—284); Lincke, K., Israel gegen Juda im Christentum (vgl. BZ II 110f); Halévy, J., Trois logia de Jésus à sources inconnues (354—361).

Flint, R., *On theological, biblical and other subjects* (X u. 459. Ld., Blackwood. 7 *s* 6 *d*).

Lanz-Liebenfels, J., *Anthropozoon biblicum. Biblio-exegeticum.* III. (Der „Bund") (VB II 314—337): Mit den Anthropozoa des Verf. (vgl. BZ III 82) sei Sodomie von den Menschen getrieben worden; die Bekämpfung dieser widernatürlichen Unzucht sei Hauptinhalt des Bundes. So etwas wird man zunächst in einer Zeitschrift, die ernst genommen werden will, nicht vermuten.

Conder, C. R., *Notes on Biblical antiquities* (PEF XXXVII 155—158): Über den Aufenthalt von Naaman und Elisäus nach 4 Kg 5. — Azaria, assyr. Az-ri-ju-a-u; ri = sa; daher die 2 Formen (A. u. Uzzia). — Job 19, 23f: eine eingegrabene und rot bemalte Schrift. — Zu אב: akkad. ubi = „charm". — Jer 13, 5: פרתה = Para (Jos 18, 23). — טפסר = tap-sar = „Lord of the hosts". — Iscariotes — von Ischar = ʻAskar. — Act 12, 10: Sieben Stufen. — Hittitische Götter.

Williams, M. C., *Reference of Isaiah LIII. and Acts VIII. to Jesus Christ, the crucified* (BStdt N. S. III 135—138): Act 8 hat Is 53 richtig und für die Exegeten maßgebend aufgefaßt.

Porter, F. C., *Messages of the apocalyptical writers. Books of Daniel and Revelation and some uncanonical apocalypses* with hist. introd. and a free rendering in paraphrase (The messages of the Bible VIII: 16⁰. 390. Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*): Dn, Apk, Henoch, Assumptio Mosis, Mysteria Henoch, Apocalypsen Ezra, Baruch und Petrus behandelt der Verf., indem er die leitenden Ideen herausstellt, die einzelnen Schriften zueinander in Beziehung setzt und jeder ihren Platz zuweist in der Entwicklung des Gottesreiches (nach ExpT XVI 412).

B. Das Alte Testament.

a) Einleitung. Geschichte der Exegese. Allgemeine atl Bibelkritik.

Cornill, C. H., *Einleitung in die kanonischen Bücher des AT.* 5., völlig neugearb. Auflage der „Einleitung in das AT" (Grundriß der theol. Wissensch." II 1: 349. Tübingen, Mohr. *M* 5.—): In der Einleitung eine Polemik gegenüber der jungassyriologischen Schule (Hommel) und ihre Stellung zur Pentateuchkritik.

Harper, W. R., *The priestly element in the OT, an aid to historical Bible study for use in advanced Bible classes.* Rev. and enlarged ed. Constructive Bible studies, College Series (VIII u. 292. Chicago, Univ. Press. $ 1).

Hölscher, G., *Kanonisch und Apokryph. Ein Kapitel aus der Geschichte des atl Kanons* (77. Lp., Deichert. *M* 2.—): Bietet in kritischer Behandlung das Wesentliche aus Begriff und Geschichte des Kanons. H. scheint den Kanon etwas zu formalistisch zu fassen; drum gibt es keinen Kanon zur Zeit des Josias und Esra, keinen Prophetenkanon. Kanonische Wertung ist für H. nicht etwas Positives, sondern etwas Exklusives. Sonst kann man den kritisch genauen Darlegungen wohl zustimmen.

Hahn, F., Der atl Kanon, ein Repetitorium (Mag. f. ev. Theol. u. Kirche VI 95—112).

Beale, Dorothea, Some hints on teaching the OT (Interpreter 1905 April).

Döller, J., *Die Bedeutung des atl Bibelstudiums und seine Pflege an der theologischen Fakultät der k. k. Universität Wien.* Antrittsvorlesung (21. Wien, Mayer): Im ersten Teil eine Auswahl von Zitaten. Besonders schätzenswert ist der 2. Teil, eine Übersicht über Entwicklung und Vertreter des atl Bibelstudiums zu Wien und die literarischen Leistungen derselben.

Hill, G. F., Greek κιγχαρ and Hebrew kikkar (The class. Rev. XIX 256): Bei Josephus, Ant. iud. 3, 6, 7 (Niese 144) ist κιγχαρ ες (= εἰς Dittographie) st. κιγχαρες zu lesen.

Engelbrecht, A., Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian (Wiener Stud. XXVII 62—74): Handelt S. 68—74 über die Fassung von Dn 7, 13—14 bei Tert., Adv. Marc. III 7 und andern Autoren. Auf Grund der Vergleichung von Theodotion, LXX, Iustin., Dial. c. Tryph. 31 und verschiedenen lateinischen Textzeugen stellt er fest, daſs eine wirkliche lat. Übersetzung von LXX nicht nachzuweisen ist, daſs aber die ältesten Übersetzungen die meisten mit LXX übereinstimmenden Lesarten enthalten, während die jüngsten ganz auf Theodotion zurückgehen. Schon bei Justin liegt Kontamination aus LXX und Theodotion vor. Weyman.

Haidacher, S., Rede über Abraham und Isaak bei Ephräm Syrus und Pseudo-Chrysostomus — ein Exzerpt aus Gregor von Nyssa (ZkTh XXIX 764—766): Zu Assemans Ausgabe II 312—319 = Migne, P. Gr. XLVI 565 C—572 D.

Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* II: *Die Bibel- und Traditionsexegetische Terminologie der Amoräer* (VI u. 258. Lp., Hinrichs. *M* 11.—): Neuer Titel zu dem nun als 1. Teil formierten Werk: Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten (1899).

Marmorstein, A., Zu den traditionellen Namenserklärungen (ZatW XXV 368—374): Zahlreiche Belege aus dem Midraš.

Faerber, R., *Entwicklung der Sage von Salomo und dem Todesengel. zugleich als Beitrag zur Charakterisierung der palästinischen und babylonischen Haggada* (20. Frankfurt a. M. 1904, Kauffmann. *M* —.60).

Simon b. Jochai de-Rabbi, *Mechilta. Ein halachischer und haggadischer Midrasch zu Ex nach hsl und gedruckten Quellen reconstruiert und mit erklär. Anm. und einer Einleit. vers.* von D. Hoffmann (XVI u. 180. Frankf. a. M., Kauffmann. *M* 5.—).

Steinschneider, M., Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters (JqR XV 302—329, XVI 373—395 734—765, XVII 148—162 354—369 545—582): Veröffentlichung der 1859—1897 gehaltenen Vorlesungen.

Jahrbuch *der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft* (Frankfurt a. M.) II (408. Frankfurt a. M. 1904, Kauffmann. *M* 12.—): U. a. S. 212—240: Eppenstein: Übersicht über die hebräisch-arabische Sprachvergleichung bei den jüdischen Autoren des Mittelalters mit bes. Beziehung auf die Geschichte der Exegese (vgl. BZ II 311; auch sep. 31 S. *M* 1.25). B. Blum-

grund: Zur hebräischen Lexikographie des Talmuds und des Midrasch. Barth, J.: Zwei althebräische Siegelinschriften.

Bacher, W., *Ein angeblicher Koheleth-Kommentar Saadja Gaôn's* (ZhB IX 50—56): Zu Fränkels Veröffentlichung eines Kohelet-Komm., angeblich von Saadja (1903). Die Hs F.s sei eine Abschrift von Bodl. Nr 359, der aus dem Arabischen übersetzte Koh-Komm. stamme aber nicht von Saadja.

Schwarz, A., *Der Mischneh-Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre* (230. Karlsruhe, Braun. *M* 8.—): Beschreibung dieses Werkes Maimûnis. III. Die Stellung des M.-Th. zur halachischen Exegese.

Liber, M., *Raschi, un rabbin de la France, faite à la Société des Études juives le 19 février 1905* (RÉj L, XXVI—LIII).

Berliner, A., *Raschi: Der Kommentar des Salomo B. Isak über den Pentateuch.* Nach Hss, seltenen Ausgaben und dem Talmud-Kommentar des Verf. kritisch hergestellt. 2., ganz umgearb. Aufl. (XXIX u. 452. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 10.—).

Keller, M., *Erkl. z. Pentat. aus Hss und Druckwerken gesammelt* (hebr.) (4⁰. II u. 66. Bartfeld 1904, Selbstverlag).

Simonsen, D., *À propos du commentaire biblique de Léontin* (RÉj L 263): Zu BZ III 307 Lévi. Einige Erläuterungen.

משנה כסף. *Weitere zwei Schriften des R. Joseph ibn Kaspi: Die beiden Pentateuch-Kommentare Torath Keseph* (oder Sepher Hassod) *und Mazref ha-Keseph*, zum erstenmal hrsg. von I. Last. 1. H. (X u. 176. Preſsburg, Alkalay).

Lewin, M., *Die Scholien des Theodor bar Kônî zur Patriarchengeschichte (Genesis XII—L)* hrsg. und mit Anmerk. versehen (XXXVII u. 35. B., Mayer. *M* 2.40): Die Einleitung orientiert kurz über das Wissenswerte vom sonst wenig bekannten Schriftsteller.

Jagić, V., *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar.* Aus: Denkschr. d. k. Ak. d. W. (4⁰. 95. Wien 1904, Gerold. *M* 5.70): Stellt das Original des verbreiteteren von den zwei aus dem Griechischen übersetzten slavischen Psalmenkommentaren fest. — Wichtige Korrekturen und Ergänzungen steuert bei G. Mercati ThR IV 368—372.

Wildhagen, K., *Der Psalter des Eadwine von Canterbury. Die Sprache der altenglischen Glosse. Ein frühchristliches Psalterium die Grundlage* (Stud. z. engl. Phil. XIII: XV u. 257 mit 2 Taf. Halle, Niemeyer. *M* 9.—): Vgl. BZ III 87.

Hawkins, J. C., *The use of Dante as illustrator of Scripture* (ExpT XVI 393—396 496—500 547—553, XVII 37—42): Will zeigen, wie der Prediger von Dante zur Beleuchtung biblischer Wahrheiten Gebrauch machen kann.

Hunzinger, A. W., *Lutherstudien 1: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516* (X u. 111. Lp., Deichert. *M* 2.25). — Auch als Diss. Rostock (72 S.).

Köster, A., *Die Niederschrift der israelitischen Urgeschichte in Goethes „Dichtung und Wahrheit"* (Ber. über d. Verh. d. k. sächs. Ges. d. W., philol.-hist. Kl. LVII 19—34).

La sainte Bible. *AT.* 2 vol. avec 400 compositions en noir et en couleurs par J. J. Tissot (4⁰. XIII, 325 u. 372). — *Bible. OT.* Three hundred and ninety-six compositions illustrating the OT, by J. J. Tissot. 2 vol. Engl. Text (4⁰. IX u. 304; V u. 357. N. Y. 1904, Brunoff. $ 24.50).

Bickersteth, M. C., *Letters to a Godson: how to read the OT in the light of New.* I (384. Ld., Mowbray. 2 *s* 6 *d*).

Pflugbeil, *Welches Licht fällt aus der Benutzung des AT durch Jesum auf die Inspiration der atl Schriften?* Programm, Aue 1904 (13 S.).

Boyer, P. J., *The value of the OT: a German estimate* (Interpreter 1905 März): Auszug aus Kautzsch (vgl. BZ II 95).

Keane, A. H., *The moral argument against the inspiration of the OT* (HJ IV 147—162): Schlieſst auf Grund einer Reihe von nicht gerade besonders

schlagend ausgewählten Stellen, dafs Jahwe den jüdischen Geschichtschreibern ein mit moralischen Schwächen behafteter Gott gewesen sei.

Legendre, A., *La critique biblique* (Rev. d. Fac. cath. de l'Ouest 1905 Febr.): Vgl. BZ III 311.

Anderson, R., *The higher critics and the spiritual christian* (BStdt N. S. II 356—360): Gegenüber der grofsen satanischen Bewegung der Kritik gibt es keine Diplomatie und keinen Kompromifs mehr. Das Zeugnis des samaritanischen Pentateuchs ist vollgenügend gegen die Kritiker; für den überzeugten Christen hat Christus die mosaische Herkunft des Pentateuchs endgültig festgestellt.

Bennett, W. H., *The apologetic value of modern criticism with special reference to the OT* (BW XXV 427—435): Der Kritizismus überhebt die Apologetik einer Reihe von ergebnislosen Aufgaben (literarische Überlieferungen, Inspiration, populäre Anschauungen) und liefert ihr mächtige Waffen (erbauliche Absicht der Bibel, Komposition der Schriften, Entwicklung der Offenbarung).

Calès, J., *Le milieu historique et religieux de l'AT. Revue de quelques ouvrages récents* (Études CIII 850—870): Kommt zum Schlufs, dafs die Bibel nichts zu fürchten hat von Entdeckungen, gesunder Kritik und historischer Methode, wohl aber von Unkenntnis und vorgefafsten Ideen.

Beecher, W. J., *Torah: a word-study in the OT* (JbL XXIV 1—16): Zusammenstellung des verschiedenartigen Wortgebrauches, demzufolge schliefslich das ganze AT so bezeichnet wurde. Die Pentateuchfrage behandelt B. nicht unter diesem Gesichtspunkte.

Kirkpatrick, A. F., *Modern criticism of the OT* (Interpreter 1905 März).

Kirwan, C. de, *Quelques vues sur l'AT* (Rev. apol. VI 595—620).

Klostermann, Lepsius, Haufsleiter, Müller-Erlangen, Lütgert, *Die Bibelfrage in der Gegenwart.* 5 Vortr. (116. B., Zillessen. *M* 1.50).

König, E., *Der Geschichtsquellenwert des AT in Vorträgen vor Lehrern und Lehrerinnen erörtert* (Päd. Mag. 258: 86. Langensalza, Beyer. *M* 1.20).

Lemme, *Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung.* Vortrag (96. Karlsruhe 1904, Ev. Schriftenver. *M* —.80).

Lias, J. J., *Recent OT criticism* (Rev. internat. de théol. XIII 238—246): Greift auf die Anfänge und die ältere Geschichte der atl Kritik zurück.

Macloskie, G., *New light on the OT* (PrthR III 595—617): Aufser einigen allgemeinen apologetischen Gesichtspunkten der Bibelbetrachtung (Vernunft und Offenbarung, Forschung) gibt er einen Auszug aus dem, was Geschichte und Ausgrabungen zur Bestätigung der Bibel zu Tage gefördert haben. Neues wird nicht geboten.

Prášek, J. V., *Professor Hommel and modern biblical criticism* (ExpT XVI 377—379): Hebt aus dem oben (BZ III 315) angeführten Werke H.s pentateuchkritische, gegen Wellhausen sich kehrende Ansichten aus.

Rouse, G. H., *OT criticism in NT light* (XVI u. 334. Ld., Rel. Tract. Soc. 3 *s* 6 *d*): Vgl. BZ III 88. Das Zeugnis Christi wiegt alle geschichtliche und erfahrungsmäfsige Evidenz auf (nach ExpT XVI 506).

Soares, T. G., *OT criticism and the pulpit* (BW XXV 267—273): S., ein Freund der Kritik, findet auch den atl Kritizismus mit der Predigt vereinbar.

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

Nestle, E., *Die semitischen Glossen der Alten* (ZdmG LIX 343f): Gibt Fingerzeige zur Sammlung dieser bedeutsamen Angaben. — Dazu ***Fischer, A.***, ebd. 450—452.

Perles, F., *Über das semitische Element im jüdischen Dialekt von Sihneh* (OrLz VII 483—486): Zu Morgan, Mission scientifique en Perse V: Études linguistiques, Dialectes kurdes, Langues et Dialectes du Nord de la Perse (P. 1904, Leroux). Tadelt M., dafs er die semitischen Formen auf das Arabische statt auf das Aramäische resp. Neusyrische zurückführt, und gibt dazu eine Reihe von lexikalischen Belegen.

Fabre d'Olivat, *La langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébraïques rétabli et prouvé par leur analyse radicale.* 2e éd. 2 Teile (P.).

Soldi-Colbert de Beaulieu, E., *La langue sacrée. Origine des religions, des arts, des écritures, des alphabets.* 4 Bde (670, 300, 160, 190. P., Leroux. *Fr* 30.—; 7.50; 7.50; 12.—): Vgl. BZ II 324.

Steuernagel, C., *Methodische Anleitung zum hebräischen Sprachunterricht* (im Anschlufs an des Verf. hebräische Grammatik) (47. B., Reuther. *M* 1.—).

Strack, H. L., *Hebräisches Schreibheft.* Ergänzung zu jeder hebräischen Grammatik. 4. Aufl. (4⁰. 16. München 1906, Beck).

Strack, H. L., *Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Mit den nach Hss berichtigten Texten und einem Wörterbuch.* 4., sorgfältig verbesserte Aufl. (40 u. 60. Lp., Hinrichs. *M* 2.—).

Dussaud, R., *L'origine égéenne des Alphabets sémitiques* (Jas X. s., t. V 357—361): Hält die Beweise für phönizischen Ursprung nicht für schliefsend, das phönizische Alphabet nicht für geeignet, das südsemitische und libysche Alphabet zu erklären. Letzteres leiste das ägäische Alphabet.

Proctor, H., *The Hebrew Alphabet* (The Am. antiq. and or. Journ. XXVII 2). — *Alphabetic origins* (ebd. 3): Vgl. BZ III 308.

Pilcher, E. J., *The order of the Alphabet* (PSbA XXVII 65—68): Vgl. BZ III 85. Stellt noch einmal die geometrischen Zeichen zusammen, durch deren Kombination die verschiedene Form der Buchstaben auffallend illustriert wird. Nun erklärt er, wie die gegenwärtige Ordnung der Buchstaben durch Umstellung geworden ist.

Barth, J., *Zum semitischen Demonstrativ ḏ.* (ZdmG LIX 159—162): Im Ursemitischen ist masc. und fem. durch Vokalisationsverschiedenheit bezeichnet (ĕ u. ā). In da-ti ist ti ein weiteres hinzugefügtes Element (vgl. זאת). — Dazu ***Fischer, A.*** (ebd. 443—448): F. stellt die Bedenken zusammen, die er gegen B.s Ansicht, ę sei Masc.-Endung, ā Fem.-Endung. — *Zu J. Barth, Zur haplologischen Silbenellipse* (ebd. 448f): Ergänzungen zu ebd. 165 (vgl. BZ III 308: Barth, Misz.).

Nestle, E., *Josephus über das Tetragrammaton* (ZatW XXV 206): י ה ו ה nenne J. φωνήεντα, „Vokale".

Seybold, C. F., *Schᵉlim* שְׁלִם *Ezra 5, 16 weder Particip. pass. noch inneres Passiv (Peʿîl), sondern Perfect act. intrans.!* (OrLz VIII 352f): Dazu noch: Die halboffenen Silben im Bibl.-Aram., z. B. בַּיְתָא, sind zu tilgen (בַּיְתָא). Ezr 5, 11 דִּי הֲוָא בְנֵא, Beisp. für Plusquamperfekt. Esr 4, 12 יַחִיבוּ (st. יַחִיטוּ); 4, 15 יְבַקַּר (st. יִתְבַּקַּר).

Rosenberg, H., *Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter* (ZatW XXV 325—339): K. Albrecht hatte das Geschlecht festgestellt nach der Konstruktion im AT (ebd. XV u. XVI). R. untersucht das Geschlecht der biblisch-hebräischen Hauptwörter nach der Mišna, welches zunächst auch für das biblische Hebräisch gelten darf.

Ember, A., *The Pluralis intensivus in Hebrew* (AmJsemL XXI 195 bis 231): Stellt die Fälle zusammen, wo die Ausdehnung durch den Plur. ausgedrückt wurde (ימים, תהמות, נהרות, שמים, מרומים, עליות, מעלות). Den Plur. int. gebrauchte man auch für mythologische Monstra (תהמות, תנינים רהב = אֵיבִיךָ, בהמות), für Gottheiten und mit Gott in Verbindung stehende Dinge, für Königs- und Herrschaftsbezeichnungen, für Abstrakta. Anhang: Plur. int. in der rabbinischen Literatur.

Smith, H. P., *The emphatic* ל *or* לא (JbL XXIV 30): ולא יסקלנו Ex 8, 22; לא soll hier nicht Negation sein.

Lambert, M., *Notes exégétiques et grammaticales* (RÉj L 261f): Zu Is 10, 3; 14, 27; 27, 13; 44, 4. — Zum Schlufs bietet L. eine Zusammenstellung der Fälle, in denen ה und ע wie א ihren Vokal an den vorhergehenden Konsonanten abgeben.

Lambert, M., et Brandin, L., *Glossaire hébreu-français du XIIIe siècle. Recueil de mots hébreux bibliques avec traduction française.* Ms de la

Bibl. Nat. fonds hébr. Nr 302 (4°. XV u. 294. P., Leroux): Referat von W. Bacher in: JqR XVII 800—807.

Lévi, I., *Fragments d'un glossaire hébreux-français* (RÉj L 197—210): Zu den aus Darmesteter, Archives des missions scientifiques et littéraires 1878, 383ff und Romania I 146f bekannten acht Glossaren kommt nunmehr ein neues fragmentarisch erhaltenes, das E. Adler neulich als Deckel eines in Tunesien gekauften Buches erworben hat. L. veröffentlicht die Fragmente.

König, E., *Zur neueren lexikalischen Bearbeitung des Althebräischen* (ThLbl XXVI Nr 38): Gesenius' Thesaurus ist immer noch wertvoll wegen seiner geschichtlichen Materialien, wenn auch Brown-Driver-Briggs, die in diesem Jahre abschliefsen wollen, dem neuesten Stande der Sprachwissenschaft gerecht zu werden suchen. Siegfried-Stade legt Gewicht auf den innerhebräischen Bedeutungswandel. Gesenius-Buhl[14] (s. unten) berücksichtigt hauptsächlich die Etymologie.

Nestle, E., *Zwei Aufgaben der hebräischen Sprachforschung* (ZatW XXV 366f): 1. Untersuchung, warum oft nebeneinander verschiedene Stämme (z. B. Hiph. und Piel) von Zeitwörtern verwendet werden. 2. Verzweigtere hebräische Wurzeln auf ihre griechischen Äquivalente zu untersuchen.

Berichtigungen zu *Mandelkerns grofser Konkordanz* (ZatW XXV 343 bis 348): Von E. Baumann, B. Jacob, E. Rosenwasser, B. Stade. Des letzteren Korrektur (S. 348) zu S. 598[c] mufs fehlerhaft sein.

Feyerabend, K., *Hebräisch-deutsch.* Langenscheidts Taschenwörterbücher (VIII u. 306. B., Langenscheidt. Geb. *M* 2.—): Nicht für das ganze AT.

Gesenius, W., *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT*, in Verbindung mit H. Zimmern bearb. von F. Buhl. 14. Aufl. (XVI u. 932. Lp., Vogel. *M* 18.—).

Marcus, A., *„Barsilai". Sprache als Schrift der Psyche. Ebräisches Wurzelwörterbuch.* I. Teil (V u. CCCLXVIII. B., Lamm. Geb. *M* 10.—).

Dijkema, F., *Eenige Synoniemen* (Theol. Studiën XXIII 1/2, 20—30).

Perles, F., *Babylonisch-biblische Glossen* (OrLz VIII 125—129 179—183): אֱמֶת manchmal = amâtu „Wort"; בעל דברים Ex 24, 14; גב Job 15, 26 = gabâbu „Schild"; הדרת קדש, v. adâru, = Ehrfurcht vor dem Heiligtum; הדשה Dt 24, 5; כַּר = kirû; לֻוּח עֵט Is 30, 8 = dupšimâti; לעט = la'âṭu „fressen"; מִפְרְשֵׂי עָב = naprašu „Flug"; מִרְבָּךְ, Punktation nach עַשְׁתֹּרֶת, בֹּשֶׁת; משעי Ez 16, 4 = maša'u „einreiben"; למרבה המשרה Is 9, 6 = mušarbû šarrûtišu; ירה = nadû; סרנים = šarrâni; עֹז Esr 8, 22 = uzzu „Zorn"; פרש = parasu; רִגְמָה = rigmu (Ps 68, 28); רטפש = ritpašu; שבל Is 47, 2 = šupilu; שדר (p. עדר 1 Chr 12, 33) = sadâru; שָׁוָה „machen", Šaf. zu emû; שכני בתי חמר = šakânu (Job 4, 19); תלפיות (Ct 4, 4) = tilpânu; תרגל = tarkullu (Os 11, 3).

Praetorius, F., *Über „Jesus" und ähnliche hebräische Eigennamen* (ZdmG LIX 341f): Es sind Karitativnamen, welche das erste Element verloren haben (אלישע, אֱלִישׁוּעַ, אֱלִישׁוּעַ, יֵשׁוּעַ). Ebenso יֵהוּא. צור aus אֱלִיצוּר.

König, E., *The name „Ahab"* (ExpT XVI 566f): = „Bruder des Vaters", so genannt, weil ursprünglich gedacht als Ersatz und Erinnerung an denselben (gegen Ulmer; vgl. BZ II 100).

Ludwig, A., *Κύπρος, cuprum* (WZKM XIX 239): נחשת von נחש wegen Ähnlichkeit der Form mit einer Schlange; cuprum von כפרת Deckel wegen Deckelform.

Smith, H. P., *Nabi'* (JbL XXIV 27f): Abzuleiten vom Nom. propr. Nebo = besessen vom Nebo.

Arnold, W. R., *The word* פָּרָשׁ *in the OT* (JbL XXIV 45—53): פָּרָשׁ, פָּרָשִׁים = „Pferd, Reiterei" ist korrekt. Ein פָּרָשׁ (קַטָּל), פָּרָשִׁים = „Reiter" ist durch keine Stelle gefordert.

Arnold, W. R., *The interpretation of* קרנים מידו לו, *Hab. 3:4* (AmJsemL XXI 167—172): An dieser und andern Stellen des AT ist קרן der Haar-

schopf auf dem Haupt des Weibes und der Scheitel auf dem Haupt des Mannes.

Schulthefs, F., רִיפוֹת *2 Sam. 17, 19*, רִפוֹת *Prov. 27, 22* (ZatW XXV 357 bis 359): = Abfälle. Dazu eine Kritik der Wortbehandlung in Gesenius-Buhl[14] (s. oben).

c) Text und Übersetzungen. Textkritik.

Peters, N., *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, untersucht. Mit 1 Abb. (IV u. 52. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50): Sorgfältige, erschöpfende Studie zu dem berühmten, vormassoretischen Papyrus (vgl. BZ I 90 312, II 93 313, III 86), der nach P. Gebets- oder Unterrichtszwecken gedient haben muſs. P. hält ihn für dem 1. oder 2. Jahrh. angehörig. Bestimmt folgert P. daraus die Vorzüglichkeit der LXX gegenüber dem MT.

Gottheil, R., *Some Hebrew Mss in Cairo* (JqR XVII 609—655): Meistens Bibelhss. die G. einläſslich beschreibt.

Margoliouth, G., *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Mss in the British Museum.* II (fol. 492. Ld., Brit. Mus.).

Hyvernat, H., *Le langage de la Massore B: Lexique massorétique* (Rb N. S. I 521—546, II 203—234 515—542): Will vorläufig nur praktische Verwendbarkeit für Anfänger erreichen. Gestützt auf Vorarbeiten, aber mit selbständiger Nachprüfung an der Hand der rabbinischen Bibel.

König, E., *Massoretische Lese- und Kritikzeichen im AT* (Stst III 515 bis 526): Pasek ist ein Haltezeichen für den Vortrag, ist in manchen Fällen über die phonetische und hermeneutische Funktion hinausgewachsen, ist aber doch nicht (gegen Grimme BZ I 337 ff) als Variantenhinweis überhaupt gemeint.

Nestle, E., *Eine katholische hebräische Bibel?* (ThLbl XXVI Nr 24): Die Konstitution „Officiorum ac munerum" macht eine solche notwendig.

Cowley, A. E., *Description of 4 Samarit. Mss belonging to the PEF* (PEF XXXVI 67—78): Das 4. Ms enthält Gn 29, 14—31, 36 und 31, 49 bis 50. 26 aus dem samar. Pentateuch.

Codices *e Vaticanis selecti phototypice expressi, iussu Pii PP. X consilio et opera curatorum bybliothecae Vaticanae.* Vol. IV: *Bibliorum ss. graecorum Codex Vaticanus gr. 1209* (cod. B). Pars I: *Testamentum Vetus.* T. I (fol. IV u. 1—394. Mailand, Hoepli. *L* 230.—); Vgl. BZ III 194.

Oesterley, W. O. E., *Codex Taurinensis (Y)* (JthSt VI 372—380): Schicksale (beim Brand in Turin 1904 gerettet). Datum: 9, höchstens 10. Jahrh. Genaue Beschreibung.

Howorth, H. H., *The coming Cambridge Septuagint: a plea for a pure text* (JthSt VI 436 f): Fürchtet, daſs die von H. als dem Theodotion zugehörig angesehenen Stücke Chr-Esr-Neh (vgl. BZ I 313, II 329) doch Aufnahme in die Cambridger Ausgabe finden. — Eine Nachschrift von ***H. B. S<wete>*** rechtfertigt die Aufnahme des eigens kennbar gemachten Theodotion-Textes in die Handausgabe.

Nestle, E., *The Cambridge Septuagint of 1665 and 1684. A bibliographical query* (JthSt VI 611—614): J. F. Bethune-Baker beantwortet soweit möglich die Frage der Unterscheidung beider Ausgaben.

Margolis, M. L., *Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the OT* (ZatW XXV 311—319): M. will die Konkordanz nicht überflüssig machen, sondern ergänzen und korrigieren nach den Ergebnissen der Textkritik. Es scheint zunächst eine kaum zu bewältigende Aufgabe, die sich M. gestellt, wozu wir überdies Hatch-Redpath brauchen. Mit deren Lösung wird aber auch das Hilfsmittel M.s wesentlich entwertet sein.

Nestle, E., *Das syrische AT der Londoner Bibelgesellschaft* (ZdmG LIX 31 f): Über die zweierlei Ausgaben mit und ohne Ps 151.

Diettrich, G., *Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia* (Beih. VIII z. ZatW: XXXII u. 223. Giefsen, Töpelmann. *M* 10.—).

Salkind, J. M., *Die Peschitta zu Schir-haschirim, textkritisch und in ihrem Verhältnis zu MT und LXX untersucht.* Diss. Bern (42 S.): Einleitung über die bekannten Fragen. Darauf folgt der textkritische Apparat. Leider hat er weder die Urmia-Bibel noch den Codex Ambrosianus in der Ausgabe von Ceriani beigezogen.

Levy, A., *Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Hss herausgegeben.* Diss. Heidelberg (XIV u. 40. B., Poppelauer. *M* 2.—): In der Einleitung einige grammatische Bemerkungen, dann über Bedeutung des Targums für Massora. Abdruck des Textes mit Variantenapparat.

Waldberg, S., אמרי דעת. *Forschungen:* 1. *Über die Entstehungszeit der Targume zu den Hagiographen.* 2. *Die Erklärungsweise der Targume zur Bibel.* 3. *Die Irrtümer in den Targumen und deren Richtigstellung* (100. Krakau 1904, Fischer).

Neumark, M., *Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuch-Targume.* H. 1 (48. B., Poppelauer. *M* 2.—): N. will nach weit ausschauendem Plan den ganzen Sprachschatz nach Dialektzugehörigkeit gruppieren und damit der Kenntnis des Aramäischen und der Literarkritik an den Targumen vorarbeiten. In H. 1 Kap. 1 bietet er zunächst nur die Hebraismen.

Leipoldt, J., und ***Violet, B.***, *Ein saïdisches Bruchstück des vierten Esrabuches* (Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumsk. XLI 137—140): 4 Esr 13 nach einem Fragment (P. 9096) der ägypt. Abt. der kgl. Museen in Berlin. Text, Übersetzung und Wertung des Fundes.

Eléonskij, F., *Spuren des Einflusses des hebräischen Textes und der alten Übersetzungen aufser der LXX auf die altslavische Übersetzung von Gn und Ex* [russ.] (Khristianskoïé Tchténié 1905 Jan.): Der Übersetzer der slavischen Bibel habe sich des hebräischen Textes selbst oder der Peschittho bedient. — *Vergleichung des Wertes der griechisch-slavischen und hebräisch-slavischen Übersetzung der Genesis nach V. 5 des 2. Kap.* (ebd. Febr.): Erstere zeigt sich als kritisch viel wertvoller. — *Die altslavische Übersetzung des Buches Ex* (ebd. Apr.): An Ex 1, 7 und 3, 4 beweist E. neuerdings das im 1. Artikel gewonnene Resultat (Raug VI 428, VII 217 f).

Die 24 Bücher *der hl. Schrift, nach dem MT unter Red. v. Zunz übersetzt* von Arnheim, Fürst und Sachs. 15. Aufl. (VIII u. 815, 14. Frankfurt 1904. Geb. *M* 6.—).

Nestle, E., *A forgotten letter on the English Bible and the Septuagint* (ExpT XVI 380 f): Macht aufmerksam auf Bretts Werk: Dissertation on the ancient versions of the Bible (1760), das in der Septuaginta-Literatur nirgends verzeichnet ist.

Wilkes, J., *Der i-Umlaut in Aelfrics Heptateuch und Buch Hiob nebst einigen jüngeren Erscheinungen.* Diss. Bonn (26 S.): Ist ein Teil der vollständigen Lautlehre zu den beiden Schriften, welche erscheinen soll als 21. Heft der Bonner Beiträge zur Anglistik.

Johnen, C., *Zwei tironische Hss der Pariser Nationalbibliothek.* II. *Die Psalterabschrift im Cod. lat. 17960* (Arch. f. Stenogr. LVI [N. F. I] 241 bis 244): Copie du psautier tironien aus dem 17. Jahrh.

Cheyne, T. K., *An appeal for the reconsideration of some testing Biblical passages* (AmJTh IX 323—332): Beispiele aus Ex 1—19, Dt 12—26 und Lv. Mit Radikalkuren, wie C. sie liebt, wäre allerdings jeder kritischen Not abzuhelfen.

Eppenstein, S., *Beleuchtung einiger neuerer Emendationsversuche im AT* (MGWJ XLIX 267—271): Verweist auf ältere jüdische Philologen, welche mit Nutzen zur Textkritik beigezogen werden können, und zeigt das durch eine Kritik der Emendation von ZatW 1903, 15 f 285 343 439.

König, E., *Neuere Hauptrichtungen der atl Textkritik* (ThLbl XXVI Nr 39): Die Metrik darf nur mit ideell-potenzieller, nicht mit mechanisch-

äufserlicher Symmetrie rechnen. Die Jahnsche Hochschätzung der LXX zeigt sich als übertrieben. Cheynes Konjekturen auf Grund der Jerahmeel-hypothese sind grundlos. Der Randapparat der neuen Ausgabe von Kittel (vgl. BZ III 309) wird gelobt.

***Zillessen, A.**, Jesaja 52, 13—53, 12 hebräisch nach LXX* (ZatW XXV 261—284): Versuch, genau festzustellen, was LXX als „gemeinte“ Vorlage voraussetzt. Nachträge zu ebd. XXII 238 ff (vgl. BZ I 108).

***Bleeker, L. H. K.**, Twee eenvoudige conjecturen* (Theol. Stud. XXII [1904] 5, 285—288): 2 Sm 1, 21b: כְּלֵי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן = die Waffenrüstung des mit Öl Gesalbten. Ps 73, 6: יֵצֵא מֵחֵשֶׁב עֲוֹנָמוֹ (nach Theol. Jahresber. 1904, 190f).

d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie. Ausgrabungen.

***Schwally, F.**, Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion* (ARW VIII 275—285): Referat.

***Baentsch, B.**, H. St. Chamberlains Vorstellungen über die Religion der Semiten, spez. der Israeliten* (Zeitschr. f. Philos. u. Päd. XII 16—28 124 bis 139 204—221 291—306): B. charakterisiert den Religionsbegriff Ch.s als pantheistischen Mystizismus. Hierfür ist nach Ch. der Arier besonders veranlagt, während beim Semiten Verstand und Wille das Gemüt, die Quelle der Religion, unterdrücken. B. kennt und bekämpft die Schwäche der Ch.schen Darstellungen, weifs die Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten desselben wohl zu treffen, wenn er lichtvolle Züge der semitischen Religion geschickt auf Entlehnungen zurückzuführen oder auf die Rassenmischungstheorie abzuschieben sucht.

***Curtiss, S. I.**, Survivals of ancient Semitic religion in Syrian centres of Moslem and Christian influence* (Exp XI 415—431): Auf Grund seiner Reise in den Sommern 1903 und 1904. Der verewigte Verf. findet überall Überreste von Baalsverehrung auf Höhen und unter Bäumen. Vgl. BZ III 89.

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* 7. Lief. (S. 465 bis 552; vgl. BZ III 89): Damit ist der erste Band abgeschlossen.

Steindorff, G., *The religion of the ancient Egyptians* (Am. lect. on the hist. of rel., 5th ser. 1904: XI u. 178. N. Y., Putnam. $ 1.50).

***Böhmer, J.**, Mlkh in Semitic proper names* (ExpT XVI 473—477): Entgegen sonstigen Erklärungsversuchen fafst B. מלך als ursprünglichen Eigennamen, der sich später zum Mehrheitsbegriff der מלך-Gottheiten erweiterte.

***Dussaud**, Le culte de Dusares d'après les monnaies d'Adraa et de Bostra* (Rev. Numismat. 4. ser., t. VIII 2 [1904] 160—173).

***Halévy, J.**, Quelques noms propres inexpliqués. 1. Yaubi'di. 2. Le nom du dieu Nin-ib* (Rsém XIII 177—181): Yau = Au = Ea (verwandt mit יָם) ist assyrisch, wenn auch daraus nicht gefolgert werden mufs, dafs der Jahwekult Israels nicht originell sei. bi'di = פְּחָהִי. — Ninib auf Grund einer Transskription: אנרשת = en-arišti = Herr des Gewandes, das arištu genannt wird.

***Prince, J. D.**, The god-name Ninib* (JbL XXIV 54—57): Die aramäischen Äquivalente für Ninib in den Dokumenten der Murašû-Söhne lauten ênu rêštû und geben die semitische Aussprache von Ninib. Eine Vorlage für bibl. Nisroch vermögen sie nicht abzugeben. Vgl. BZ III 312.

***Smith, H. P.**, Nisroch and Nusku* (JbL XXIV 27): Beispiele für Verwechslung von ר und ו. Vgl. BZ III 312 s. v. Prince.

***Offord, J.**, The Biblical Nisroch and the Assyrian and Babylonian Nusku* (The Am. ant. and or. Journ. XXVII 3). — ***Ders.**, Le dieu Nusk = Nisrok* (Al-Mašrik 1905, 375—377).

***Pinches, T. G.**, Nina and Nineveh* (PSbA XXVII 69—79): Untersuchungen zur Beziehung, die zwischen der Göttin Nina und der Stadt Nineveh obwaltet (mit Veröffentlichung eines Keilschrifttäfelchens). — Nachtrag ebd. 155.

Oldham, C. F., *The sun and the serpent. A contribution to the history of serpent-worship* (207. Ld., Constable. 10 s 6 d): Besonders über indische Schlangenverehrung (nach DLz 1905 Nr 21).

Strunz, F., *Über antiken Dämonenglauben. Ein Beitrag zur Geschichte des Naturgefühls* (Samml. gemeinnütz. Vortr. 1905 April Nr 319: S. 41 bis 52. Prag, Calve. Kr —.20): Verspricht und gibt nur „eine ganz grobe Orientierung" u. a. auch über den israelitischen Dämonenglauben (vgl. DLz 1905 Nr 35, 2129 f).

Thompson, R. C., *The devils and evil spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, ghouls, vampires, hobgoblins, ghosts, and kindred evil spirits which attack mankind.* Translated from the original cuneiform texts in the British Museum, with transliterations, vocabulary, notes, etc. Vol. II. „*Feaver sickness*" *and* „*headache*", etc. With two plates (Luzac's Semitic text and translation Series XV: LIV u. 179. Ld. 1904, Luzac): Vgl. BZ II 328, III 89.

Un professeur de Grand Séminaire, *La religion d'Israël* (APhchr 3. s., t. VI 59—72 425—442): Klagt elegisch und ein klein wenig chauvinistisch, daſs durch Schuld Bossuets („le gendarme de la Tradition") R. Simons Ideen nunmehr von Deutschland erbettelt werden müssen. Ein noch nicht abgeschlossener Versuch, die modern kritische Religionsgeschichte mit den letzten Konsequenzen in die katholische Exegese überzuführen.

Ottley, R. L., *Religion of Israel. Historical sketch* (XI u. 227. Cambridge, Univ. Press. 4 *s*): Einer Besprechung durch E. König (ThLbl XXVI Nr 31) ist zu entnehmen: O. bietet ein Kompendium, das die jetzt herrschenden kritischen Anschauungen zusammenfaſst, das aber an der mosaischen Herkunft u. a. des Dekalogs, des keimhaften Monotheismus, der Bundesvorstellung festhält und darin selbständigen und konservativen Sinn betätigt.

Feuring-Vonderulm, *Betrachtungen über die atl Religionsgeschichte Israels* (Rhein. Rundschau 1904, 2. H.).

Staerk, W., *Religion und Politik im alten Israel* (Samml. gemeinverst. Vortr. 43: 25. Tübingen, Mohr. *M* —.50).

Robertson, J., *Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr. nach der Bibel und nach den modernen Kritikern.* Deutsche Übers. 2. Aufl. von C. v. Orelli (367. Stuttgart, Steinkopf. *M* 4.20).

Meusel, O., *War die vorjahwistische Religion Israels Ahnenkultus? Ein Überblick über die Geschichte dieses Problems* (NkZ XVI 484—494 523 bis 545): Legt die Ansichten Lipperts, Stades und Schwallys und der Gegner der beiden letzteren, Frey und Grüneisen, näher dar und schlieſst sich der These und Beweisführung G.s an, daſs die vormosaische Religion der israelitischen Stämme nicht Ahnenkultus gewesen sein kann; der Jahwismus sei bereits vor Moses vorhanden gewesen.

Cornud, E., *Le dieu du peuple d'Israël et Ernest Renan.* Thèse Montauban (112 S.): Gegen Renan, der einen primitiven Monotheismus annahm, zu dem die in der Richter- und Königszeit abgefallenen Israeliten durch die Propheten wieder zurückgeführt wurden. C. nimmt einen Elohismus an als Vorläufer des endgültigen Monotheismus im Einklang mit der modernen Religionsgeschichte.

Proctor, H., *El-Elyon* (Biblia XVII Nr 3).

Skipwith, G. H., *The god of Sinai and Jerusalem* (JqR XVII 489—513): Jahwe = dem Gott Sin von Ur und Ḥarran. Beide sind ursprünglich Mondgottheiten. S. sucht aus der Literatur alle Angaben zusammen, welche den Charakter beider Mondgottheiten illustrieren können. Urušalimmu = Vollmond, Urim und Thummim = Mondorakel.

Montgomery, J. A., „*The Place*" *as an appellation of deity* (JbL XXIV 17—26): Man wendete sich beim Gebete zu Gott, körperlich zum Tempel, dem Orte Gottes. So mit Recht Schürer. Nur ist ursprünglich der Ort Gottes nicht mit dem Tempel identisch. מעון wird analog gebraucht.

Wildeboer, G., *De openbaring in Israel* (Stemm. voor Waarh. en Vrede II 148—183).

Strack, H. L., *Hat die alte Synagoge einen präexistenten Messias gekannt?* (Nathanael XXI 4).



Nöldeke, T., *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten* (ARW VIII 161—166): Gn 2, 7; 3, 19 u. a. Ps 139, 15 Sir 40, 1, die Sprechweise ירץ in Verwendung für Mensch enthalten noch eine Spur von dem Gedanken, die Erde Mutter des Menschen.

Staerk, W., *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sog. Bufspsalmen. Eine biblisch-theologische Studie* (III u. 75. Tübingen, Mohr. *M* 1.50): Beschränkt sich auf die Psalmen. U. a. redet S. auch von den „Ich"-Ps, von kultusfeindlichen Ps, die er mit Unrecht annimmt. Die Sünde ist nach S. blofs aktuell gewesen, ein jeweiliges Versehen aus Irrtum oder Schwachheit; wenn der Sünder seine Schuld bekenne, so dürfe er der göttlichen Vergebung gewifs sein. Anhänge: 1. Übersetzung und textliche Behandlung der Bufspsalmen. 2. Zur Geschichte der kirchlichen Bufspsalmen. — Auch als Diss. Jena (41 S.).

Eerdmans, B. D., *De Gedachte-Zonde in het OT* (Theol. Tijdschr. XXXIX [1905 Juli] 307—324).

Köberle, J., *Selbstanzeige* seines BZ III 314 angezeigten Werkes (ThLbl XXVI Nr 39): Stellt die Hauptabsichten bei seinem umfangreichen Werke klar heraus.

Burton, N. S., *Fatherhood and forgiveness* (AmJTh IX 275—289): Nach der Schrift mufs dem wahrhaft Bufsfertigen vergeben werden, aber hierzu war Christi Todesleiden notwendig. Im Staate gibt es nun eine Stellvertretung nicht, darum auch keine Verzeihung, wohl aber in der irdischen Familie und in der Familie der Menschheit, deren Vater Gott ist.

Lods, A., *Les Israëlites croyaient-ils à la vie future?* (39. Dôle, Girardi): Zuerst in Rev. chrét. 1904 erschienen; vgl. BZ II 320 (dazu noch in den Nrr 5 und 6 vom 1. April, 1. Mai).

Etten, J. P. G. van, *Geloof aan de onsterfelijkheid ziel ten tijde der aartsvaders* (De Katholiek 1905 Febr. 104—132): Die Analogie mit den Nachbarvölkern, der Pentateuch und das Buch Job sind für E. hinreichende Beweise, um für die Patriarchenzeit den Glauben an Unsterblichkeit und Auferstehung darzutun (nach Raug VI 528).

Driessen, E., *De Šeʾôl in de Psalmen* (De Katholiek CXXVIII 1—10).

Carus, P., *The conception of the soul and the belief in the resurrection among the Egyptians* (Monist 1905 Juli 409—428).

Bertheau, E., *Die atl Auferstehungshoffnung* (31. Hannover, Feesche. *M* —.40): Ist nicht voll zum Durchbruch gekommen, aber immerhin in vorbereitender Gestalt vorhanden gewesen.

Boehmer, J., *Zum Verständnis des Reiches Gottes* (Stst III 398—411 451 bis 474 526—543 596—620): Ergänzung seines BZ I 94 genannten Werkes. Die LXX gebraucht den Königsnamen überhaupt häufiger, sich dadurch dem NT mehr als das AT im MT annähernd. Die rabbinische Literatur und die jüdischen Gebetbücher bewegen sich auf der Linie des AT. Der Begriff ist kein blofs eschatologischer, aber im Judentum aller Zeiten auch ein eschatologischer.

Wagenaar, L., *Godsdienst, ritus en ceremoniën der Joden.* 3e druck (Amsterdam 1904, Uitgev. „Vivat").

Weifsenberg, S., *Die Fest- und Fasttage der südrussischen Juden in ethnographischer Beziehung* (Globus LXXXVII 262—271): Mit 9 Abbildungen.

Treitel, L., *Der Nomos, insonderheit Sabbat und Feste, in philonischer Beleuchtung, an der Hand von Philos Schrift De Septenario* (MGWJ XLVII 214—231 317—321 399—417 490—514).

Meinhold, J., *Sabbat und Woche im AT, eine Untersuchung* (FRLAuNT 5: 52. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 1.80): Eine interessante Studie. שבת ist nicht ursprünglich Ruhetag, sondern Vollmondstag (zu שבת = „fertig sein" S. 13 ist ein schöner Beleg Gn 2, 1 f). Der eigentliche Sabbat ist entstanden aus der Heiligkeit der Siebenzahl und durch den Reform-

gesetzentwurf bei Ezechiel. Ex 20 beseitigt M. etwas gar zu einfach durch spätere Datierung.

Kyle, M. G., *New light from Egypt on the sacrifices* (Bs LXII 323—336): Zunächst führen allgemeine archäologische Erwägungen zur Ansicht, dafs die Kritik den Pentateuch zu spät ansetze. K. setzte die Studien aus BStdt 1902 und 1903 (vgl. BZ I 317, II 96) fort und bietet hier die allgemeinen Ergebnisse, während die Einzelheiten in Recueil de Travaux 1905 Aug. veröffentlicht werden sollen. Wer über den Sinai zurückgeht in der Erforschung der Herkunft der Opfer, kann nicht nach Ägypten gehen, sondern er steht unmittelbar Gott gegenüber. Der letzte Schlufs ist nicht zwingend.

Herrmann, J., *Die Idee der Sühne im AT. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper* (IV u. 112. Lp., Hinrichs. *M* 3.50): In anderer Form Dissert. Lp. Der Begriff der Sühne im AT deckt sich nach H. zum gröfsten Teil mit dem Begriffe von kipper. Eine erschöpfende, gründliche Untersuchung der einzelnen Stellen. Die Grundbedeutung der Sühneidee wird keineswegs naturalisiert oder fremdem Einflufs zugeschrieben.

Ghosn-el-Howie, *At a mount Libanon Maronite „High Place"* (Biblia XVII Nr 1).

Büchler, A., *Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16* (ZatW XXV 1—46): Eingehende Behandlung dieser und anderer einschlägigen Stellen.

Belleli, L., *The High Priest's procession* (JqR XVII 584—586): Vgl. BZ III 313. Meinungsaustausch mit Poznański. — Dazu auch ***Abrahams, I.***, ebd. 586.

Morgenstern, J., *The doctrine of sin in the Babylonian religion. I. The use of water in the Āšipu-Ritual.* Diss. Heidelberg (46 S.): Entstanden aus dem Plan, das babylonische Opfer mit dem biblischen in Vergleich zu stellen. In dem kleinen Stück des ursprünglichen Planes hat M. jedoch nur die klarsten Parallelen zur Bibel verzeichnet.

Wildeboer, G., *Urim en Thummim in de Priesterwet* (Theol. Studiën XXIII 3, 195—204).

Vollers, K., *Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen* (ARW VIII 97—103): Zu Wellhausen (vgl. BZ II 322). Genaue Untersuchung über den Gebrauch von משח bei den Arabern. Zwei Auffassungen der hebräischen Redensart werden hierdurch offen gelassen: Bestreichung = Mitteilung der Kraft des Öles oder = Reinigung und Weihung.

Nestle, E., *Die Zahl der Granatäpfel und Glöckchen am Kleid des Hohenpriesters* (ZatW XXV 205 f).

Nestle, E., *Mufste jeder Jude einmal das Gesetz abschreiben, der König zweimal?* (ZatW XXV 365 f): So behauptete Racine in seiner Vorrede zu Athalie.

Scheil, V., *La prétendue inscription de Sogdianus* (Rev. de trav. rel. à la phil. et à l'arch. ég. et ass. XXVI [1904] 28 f): Endgültige Zurückweisung der Oppertschen Erfindung des Sukudaniya (vgl. ZA XVI 1 ff) auf Grund einer nochmaligen Vergleichung. — <***Peiser, F. E.***,> *Invidia doctorum* (OrLz VII 457—462): Verteidigt V. Scheil gegen die Angriffe von J. Oppert in Comptes rendus de l'Ac. inscr. 1904, 387.

Meyer, E., *Ägyptische Chronologie* (Abh. d. k. preufs. Ak. d. Wiss.: 212 mit 7 Taf. und 4 Tab. B., Reimer. Kart. *M* 11.50).

Wellhausen, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels.* 6. Aufl. (B., Reimer. *M* 8.—).

Winckler, H., *Auszüge aus der vorderasiatischen Geschichte* (Hilfsbücher zur Kunde des alten Orients 2. Bd: IV u. 86. Lp., Hinrichs. *M* 3.—): Knappe, übersichtliche Zusammenstellung, wie man sie eben zur ständigen Verwertung zur Hand zu haben wünscht. Geographie, Chronologie, Geschichte sind für alle in Frage stehenden Länder kurz skizziert.

Winckler, H., *Die Euphratländer und das Mittelmeer* (D. alte Or. VII 2: 32. Lp., Hinrichs. *M* —.60): Überblick über die kriegerischen Verwicklungen und Handelsbeziehungen bis auf Nebukadnezar.

Howard, N., *Neue Berechnungen über die Chronologie des AT und ihr Verhältnis zu der Altertumskunde.* Mit einem Vorw. von E. Rupprecht (XIV u. 412. Bonn 1904, Schergens. *M* 7.50): R., der intransigente Bekämpfer jeglicher Bibelkritik, hat dem postumen Werke seines Freundes das Geleitswort gegeben. Es ist eine Fortführung von dessen „Beiträgen zum Ausgleich usw." (1887). Viel von Arbeit und Scharfsinn ist verwendet, um die konservative Position auf allen bedrohten Punkten zu halten. Chronologie und Exegese finden in gleich eingehender Weise entsprechende Behandlung. Nach H. gäbe es auch nicht einmal anscheinende Schwierigkeiten; nur böser Wille und direkter Unglaube könnten solche finden.

Jawitz, W., תולדות ישראל, *Die Geschichte Israels nach den Urquellen neu und selbständig bearbeitet.* 5. Bd: *Vom Anfang der herodianischen Regierung bis zum Untergang des Staates* (IV u. 200. Krakau 1904, Fischer).

Winckler, H., *Rez.* über Guthe, Geschichte des Volkes Israel[2] (OrLz VIII 227—241 283—303): W. wehrt sich gegen G.s Angriff (vgl. BZ II 320f). Er bezeichnet die Differenzen als Gegensätze von „Schulen". Legende und Mythus sind für W., wie er noch einmal eindringlich betont, nur Form der Darstellung, nicht Anzeichen ungeschichtlichen Inhalts.

Kent, C. F., *Israel's historical and biographical narratives.* II. The Student's OT (538. Ld., Hodder. 12 *s*).

Couard, L., *Die Vorgeschichte Israels und die neuere wissenschaftliche Forschung* (Mag. f. ev. Theol. u. K. VI 10—22 81—95): Vgl. BZ I 96.

Dussaud, R., *Questions mycéniennes* V. *Origine égéenne des Philistins. Influence des cultes mycéniens en Syrie* (RHR 1905, 30—37).

Noordtzij, A., *De Filistijnen, hun afkomst en geschiedenis* (246. Kampen, Kok. *F* 2.25): Name und Ursprung, Wohnsitz, Sprache und Religion, bürgerliches und gesellschaftliches Leben, Geschichte bis zum Einrücken der Mohammedaner in Palästina hat N. aus den neuen Materialien und Untersuchungen zusammengefügt (nach E. König in ThLbl XXVI Nr 38).

Landau, W. v., *Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben* (Ex oriente lux I 4: 44. Lp., Pfeiffer. *M* —.90): Die „Phönizier" sind durch eine grofse Einwanderung in der Mitte des 3. Jahrtausends nach dem sog. Phönizien und in die als „phönizisch" bekannten Kolonien im Gebiete des Mittelmeeres gekommen. Letztere werden durch den phönizischen Staat Tyrus-Sidon unterworfen und damit politisch „phönizisch".

Breasted, J. H., *When did the Hittites enter Palestine?* (AmJsemL XXI 153—158): Gegen Sayce, der BW 1905 Jan. die 12. Dynastie Ägyptens als Zeitbestimmung angenommen hatte. Die den ägyptischen ähnlichen hittitischen Tongefäfse von Gezer lassen keine bestimmte Datierung zu; in dem von S. angezogenen Monument werden die Hettiter nicht erwähnt.

Offord, J., *Egyptians in Palestine 1500—1450* (Biblia XVII Nr 4).

Dussaud, R., *La chronologie des rois de Sidon* (Rev. arch. 4. s., t. V [1905 Jan.-Febr.] 23).

Nagl, E., *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels ethnographisch und geographisch beleuchtet* (355. Lp., Fromme. *M* 8.50).

Macler, F., *Note sur un nouveau Ms d'une chronique Samaritaine* (RÉj L 76—83): Eine Rezension der von Neubauer veröffentlichten el-Tôlideh. Beschreibung.

Danvers, F. C., *Israel redivivus. History of tribes in Israel, distinct from that of Judah, from times when biblical accounts of them came to an end* (314. Ld., Banks. 3 *s* 6 *d*).

Bouché-Leclerq, A., *Histoire des Lagides.* 2 Bde (XII u. 404, III u. 410. P. 1904, Leroux): B. stellt eine Bibliographie voraus. Ein 3. Bd mit Generalregister soll folgen.

Winckler, H., *Altorientalische Forschungen.* 3. R., II 2: *Zur geschichte und geographie Israels. Astronomisch-mythologisches* 5—18. *Die medisch-babylonische grenzbestimmung* (249—320. Lp., Pfeiffer): Geographische Angaben der Makk-Bücher werden erörtert, wobei das astralmythologische Schema eine Rolle spielt. Im 2. Abschnitt: Nr 11. Des Menschen Sohn = Erlöser. 12. Zum babylonischen Schöpfungsepos. 13. U. a. zu Dt 33, 15 ff. 17. Zu ķedem und edinu ṣêru. 18. Paradies in der Unterwelt.

Grünhut, L., und **Adler, M. N.,** *Die Reisebeschreibungen des R. Benjamin von Tudela nach drei Hss, aus dem 13. und 14. Jahrh. stammend, und älteren Druckwerken ediert und übersetzt, mit Anmerk. und Einl. versehen.* 2 Tle (164, 102. Frankf. a. M. 1903/4, Kaufmann): Benjamin lebte in der 2. Hälfte des 12. Jahrh. — Vgl. JqR XVII 123—141 286—306 514—530 762—781.

Conder, C. R., *Notes on Bible geography* (PEF XXXVI 386—388, XXXVII 69—74): I. The north border of the land of Israel. Alle Angaben darüber (Jos 13, 4 f 2 Sm 24, 6 Nm 34, 7—11 Ez 47, 15—17) stimmen zusammen. — II. Zaretan. Lagebestimmung; = great (tan) peak (= צד). — III. The battle of Gibeon. Erwähnt die Aufsätze von J. Harvey in Churchman 1903 Nov. u. Dez. und von E. W. Maunder in Sunday at Home 1904 Febr. über Jos 10, 12 f, um eine nähere Lokalisierung zu versuchen. — IV. Sinim, Is 49, 12 = Elam (Si-nim = Hochland; vgl. LXX). — V. Sephar (Gn 10, 30): In Susa fand man ein Täfelchen mit einem Ort Si-par.

Musil, A., *Die Provincia Arabia von R. E. Brünnow, A. v. Domaszewski und J. Euting* (WZKM XVIII 379—404): Das hier besprochene Werk (4°. XXIV u. 532. Strafsburg 1904, Trübner) ist entstanden auf Grund von Reisen in den Jahren 1897 und 1898. M. fügt nun hier auf Grund eigener Untersuchungen (Aufenthalt dort 1896, 1897, 1898, 1900, 1901, 1902, M. lebte unter den Arabern wie einer von ihnen) manche neue Angabe und manche Berichtigung bei.

Sayce, A. H., *Canaan before the Exodus* (Contemp. Rev. 1905 Aug. 264—277): Vgl. BZ III 319.

Sayce, A. H., *Paran on the Egyptian monuments* (PEF XXXVII 169): Auf der Schischakliste in Karnak: Â-n-p-r-n = עין־פרן.

Schwenkfeld, E. D., *Die Halbinsel Sinai* (Globus 1904 Nr 16).

Masterman, E. W. G., *The physical history of the Dead Sea valley* (BW XXV 249—257): Naturbeschreibung mit Abbildungen. — *Explorations in the Dead Sea valley* (ebd. 407—417): Beschreibung der drei grofsen Expeditionen des 19. Jahrhunderts zur Erforschung des Toten Meeres.

Claufs, H., *Kommt Jerusalem auf der Scheschenk-Liste von Karnak vor?* (ZdPV XXVIII 147—149): Gegen Nestle, Zum Namen Jerusalem (ebd. XXVII 154) und die Gleichung: rabata = Jerusalem.

Smith, G. A., *Jerusalem from Rehoboam to Hezekiah* (Exp XI 372—388): Vgl. BZ III 316. Schlufs. — *Isaiah's Jerusalem* (ebd. XII 1—17). — *Sennacherib and Jerusalem* (ebd. XII 215—233): Bezieht Is 36, 1 = 2 Kg 18, 13—16 und Is 1; 22, 1—44 auf 701. 2 Kg 18, 17—19, 8 = Is 36, 2 bis 37, 8 erzählen von zwei verschiedenen Feldzügen der Assyrier nach Jerusalem, die sich etwa 690 ereigneten. — *Manasseh's Jerusalem.* c. 690—640 B. C. (ebd. 303—320): Wird immer mehr Geschichte Israels. Jerusalem fuhr in dem mit 701 einsetzenden Wachstum fort; es wurde die immer mehr prädominierende Hauptstadt.

Tenz, I. M., *Millo and the City of David* (PEF XXXVII 165—167).

Weczerzik, K., *Die Lage des Sionhügels. Übersicht über die Ergebnisse der Sionfrage* (23. Wien, Kirsch. *M* 1.—): Für die Westhügeltheorie.

Dalman, G., *Das Wādi es-swēnīt* (ZdPV XXVIII 161—175): Nahe bei dem früher (vgl. BZ III 316) beschriebenen muchmās (so! nicht machmās)

Buhl, F., *La société israélite d'après l'AT.* (Études bibliques.) Trad. et adapté de l'allemand par B. de Cintré (16°. XVI u. 224. P. 1904, Lethielleux).

Callaway, C., *King David of Israel. A study in the evolution of ethics* (184. Ld., Watts. 2 *s* 6 *d*).

Biberfeld, A., *Königtum im atl Israel* (Jahrb. d. jüd.-lit. Ges. Frankf. a. M.).

Whatham, A. E., *The meaning of the ring and rod in Babylonian-Assyrian sculpture* (BW XXVI 120—123): Zeichen des Königtums sind beide. Der Ring symbolisiert die Gestalt der Welt; so auch im AT (Prv 8, 27 Ps 24, 12 Is 40, 22).

Hellwig, A., *Die jüdischen Freistädte in ethnologischer Beleuchtung* (Globus LXXXVII Nr 12): Das jüdische Asylrecht hat nicht nur im wesentlichen ethnologische Parallelen, sondern die in der Regel als speziell israelitisch geltenden Züge desselben (Asylstädte, Sicherung blofs bei fahrlässiger Tötung, Internierung) sind bei andern unabhängigen Völkern nachweisbar.

Federici, M., *La vita campestre degli antichi Ebrei* (Str V 125—155).

Engert, T., *Ehe- und Familienrecht der Hebräer* (Stud. z. atl Einl. u. Gesch. 3: III u. 108. München, Lentner. *M* 2.—): Holzhey hat seine „Studien" mit diesem Hefte zu einem Sammelwerk ausgebaut. E.s Arbeit bietet viel mehr, als der Titel zunächst erwarten läfst. Er zieht alles herein, was mit Ehe und Familie irgendwie zusammenhängt. Sein Interesse wendet sich der entwicklungsgeschichtlichen Seite der Rechtserscheinungen zu, und E. hat sich gut umgesehen in der neuen rechtsgeschichtlichen Literatur. Dafs manche Hypothese und manches Problematische mit unterläuft, merkt man ab und zu, wenn der etwas voll gewählte Ausdruck der zum Belege dienenden, einfachen Schriftstelle gegenüber tritt.

Hartman, J. E., *Idea of heredity in Israel* (Hom. Rev. 1904 März).

Mommsen, T., *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker.* Fragen zur Rechtsvergleichung, beantwortet von H. Brunner, B. Freudenthal, I. Goldziher, H. F. Hitzig, T. Nöldeke, H. Oldenberg, G. Röthe, J. Wellhausen, U. v. Wilamowitz-Moellendorff. Mit einem Vorwort von K. Binding (IX u. 112. Lp.).

Büchler, A., *Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten* (WZKM XIX 91—138): Stützt sich besonders auf die talmudischen Bestimmungen, bietet aber auch manches für die atl Exegese nebenher. 1. Die Haartracht der jüdischen Frauen im Altertum und das Abschneiden ihres Haares bei Ehebruch. 2. Arabischer Einflufs auf das jüdische Familienrecht. 3. Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers. Als Endergebnis stellt B. fest, dafs assyr. גלב im Hammurabigesetz auf Grund biblischen, jüdisch-talmudischen, arabischen und arabisch-jüdischen Rechtes = Haarschneiden zu fassen sei.

Chotzner, J., *Hebrew humour and other essays* (Ld., Luzac. 3 *s*): Sammlung von Zeitschriftenartikeln ohne tiefergehenden Inhalt (nach ExpT XVII 25 f).

Moors, B. P., *Le système des poids, mesures et monnaies des Israëlites d'après la bible* (72 mit 6 Tab. P. 1904, Hermann).

Nestle, E., *Keine Ohrringe bei den Juden* (ZatW XXV 202): Andeutung, dafs gegen die gewöhnliche Anschauung die jüdischen Männer keine Ohrringe trugen.

Heilbronn, E., *Das Tier Jehovahs. Ein kulturhistorischer Essay* (110. B., Reimer. *M* 3.—): Was ist und gilt nach dem AT das Tier dem Menschen?

Wünsche, A., *Die Tierwelt im Bilderschmucke des atl poetischen Schrifttums* (Zeitschr. f. d. deutschen Unterr. VIII 604—653).

Clermont-Ganneau, C., *Recueil d'arch. or.* V, Lief. 20—23: L'autel de Kades. Le mont Hermon et son dieu, d'après une inscription inédite (vgl. auch PEF XXXV 231 ff). La „porte de Nicanor" du temple de Jéru-

salem. — VI, Lief. 6—25: § 13. L'inscription Israélite de l'aqueduc de Siloé. — § 18. Papyrus et ostraka araméens d'Éléphantine. — § 19. La nouvelle inscription phénicienne du temple d'Echmoun à Sidon. — § 30. Echmoun. — § 32. Le sceau de Chema', serviteur de Jéroboam. — VII, Lief. 1—7: § 2. Noms phéniciens abrégés. — § 3. Le livre de la création et de l'histoire.

Mitteilungen *der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* Nr 16—26 (1902—1904): Über die Ausgrabungen am Tell el-Mutesellim (Megiddo) und südlich davon in Hirbet el-Leddschôn (Nr 20). Basaltstandbild Salmanassars II. mit längerer Inschrift (Nr 21). Reise durch Phönizien und Palästina, ausgeführt von H. Thiersch und G. Hölscher (Nr 23). Berichte aus Abusir (Nr 24), Babylon und Assur (Nr 25 f).

Banks, E. J., *Warka, the ruins of Erech (Gen. 10 : 10)* (BW XXV 302 bis 305): Beschreibung eines Besuches der Ruinen. — *Senkereh, the ruins of ancient Larsa* (ebd. 389—392).

Scheil, V., *Documents archaiques en écriture proto-élamite* (Rb N. S. II 372—376): Gibt Kunde von einer neuen Schrift, die mit der babylonischen gleichen Ursprung hat. Der Artikel ist Abdruck der Vorrede eines neuen Bandes der *Mémoires de la Délégation française en Perse.*

Louis, B., O. P., *A travers l'exposition de l'Élam* (Rb N. S. II 579—591): Beschreibung der interessanten elamitischen Ausstellung im Louvre zu Paris, welche die Funde in Susa enthält.

Weill, R., *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï. Bibliographie, texte, traduction et commentaire, précédé de la géographie, de l'histoire et de la bibliographie des établissements égyptiens de la péninsule* (fol. VII u. 243. P. 1904, Soc. nouv. *Fr* 22.50): S. 58—61. Note additionnelle sur l'Éxode et les monuments égyptiens du Sinaï. Die Fragen des Exodus haben hier nichts Neues zu erwarten.

Guthe, *Bemerkungen zu der Opferstätte bei Petra* (MNdPV 1905, 49—56): Zusammenstellung der bisher darüber erschienenen Literatur. Der Schlachtplatz befindet sich dicht neben dem Altar (gegen Ez 40, 39—42). Die Stätte erinnert nicht an arabische, sondern an kanaanitische oder israelitische Opfersitten. Deshalb besitzt diese Opferstätte eine hohe Bedeutung für die Bibelkunde.

Peters, J., and **Thiersch, H.**, *Painted tombs in the Necropolis of Marissa (Marêshah).* Ed. by S. A. Cook (4°. XVII u. 101 mit 23 Taf. Ld., Pal. Explor. F.): Bedeutsam erscheint das Ergebnis der 1902 gemachten Entdeckungen, dafs um 200 v. Chr., also in den letzten Dezennien vor der makkabäischen Erhebung, der Hellenismus auch in Idumäa Fufs gefafst hatte (nach E. Schürer in ThLz XXX Nr 21).

König, E., *Ist die Mesa-Inschrift ein Falsifikat?* (ZdmG LIX 233—251): Gegen Jahn (vgl. BZ III 110), der die Frage bejaht hatte. — Vgl. auch Münch. Allg. Ztg. 1905 Beil. Nr 198.

Praetorius, F., *Zur Inschrift des Mēša'* (ZdmG LIX 33—35): Zur Erklärung einzelner Stellen.

Macalister, R. A. S., *Eleventh quarterly report on the excavation of Gezer* (PEF XXXVII 97—115): Glaubt, dafs die Entdeckungen der letzten drei Monate unmittelbar in Beziehung stehen zur Eroberung von G. durch Simon 1 Makk 13. — *Twelfth quarterly report* etc. 16. Febr.—15. May 1905 (ebd. 183—199). — Ein neues Keilschrifttäfelchen wurde gefunden; darüber handelt ***Johns, C. H. W.***, *The new cuneiform tablet from Gezer* (ebd. 206—210): Es kommt der biblische Name Nathanja vor. — Dazu auch ***Sayce, A. H.***, ebd. 272.

Abel, M., *Fouilles anglaises de Gézer* (Rb N. S. II 430 f 606—608).

Macalister, R. A. S., *The royal potters 1 Chron. IV. 23* (ExpT XVI 379 f): Ziph, Hebron, Socoh, Memšath auf den Tonkrügen in Gezer scheinen Personennamen, nicht Ortsnamen zu sein.



Sayce, A. H., The cuneiform tablet discovered at Lachish (PEF XXXVII 167–169).

Savignac, M. R., Travaux allemands (Rb N. S. II 429): Über die Ausgrabungen in Mutesellim und Ba'albek.

Sellin, Kurzer vorläufiger Bericht über die Ausgrabung auf dem Tell Ta'annek im Jahre 1904 (MNdPV 1905, 33—37): Eine Nachlese, u. a. mit dem Ergebnisse, daſs einzelne keilinschriftliche Tafeln gefunden wurden. Ausführlicher Bericht erscheint als Denkschrift der k. k. Ak. d. Wiss. in Wien.

Lévy, J., Malcandre dans l'inscription d'Eschmounazar (Rev. arch. 1904 Nov.—Dez. 385–399).

Sayce, A. H., The Hittite inscriptions (BW XXVI 30—40): Geschichte, Sprache und Schrift dieses in alter Zeit in biblische Erzählungen hereinspielenden Volkes habe in den letzten Jahren bedeutende Förderung erfahren. S. hebt seinen Anteil an der Entdeckung der Schrift, die nun sicher lesbar sei, hervor.

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines. Babel und Bibel u. ä. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Schuster, I., und **Holzammer, J. B.**, *Handbuch zur Biblischen Geschichte.* Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. 6., völlig neu bearbeitete Aufl., von J. Selbst und J. Schäfer. Lief. 1—4 (IV u. 384, mit Karte von Palästina. Freiburg i. Br., Herder. à *M* 1.—): Schuster-Holzammer war bis jetzt in jeder Seelsorgerbibliothek und kommt zweifelsohne auch in der neuen Gestalt dorthin. Soweit die vorliegenden Lieferungen urteilen lassen, wird dieses Werk mit Recht das Handbuch zur biblischen Geschichte bleiben. Die Mäſsigung, deren sich der Neubearbeiter, J. Selbst, befleiſst, schuldet er dem praktischen Ziele, wie er treffend S. 63 erinnert, wenn der Unterricht im Volke aufbauen und nicht niederreiſsen soll.

Gibson, E. C. S., *Messages from the OT* (296. Ld. 1904, Gardner. 3 *s* 6 *d*).

Lanz-Liebenfels, J., *Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götterelektron* (169. Wien 1904, Mod. Verl. *M* 2.50): Vgl. BZ III 82.

Hollis, A. C., *The Masai, their language and folklore.* With introd. by C. Eliot (XXVIII u. 356. Oxford, Clarendon Press. 14 *s*): E. gibt gegen Merker (vgl. BZ III 321) der Vermutung Ausdruck, daſs die Überlieferungen der Masai christliche und mohammedanische Elemente enthalten (S. XIII). — *McPheeters, W. M., „The bankruptcy of higher criticism" — a review* (BStdt N. S. II 344—355): Auszüge aus den Streitartikeln über die Masai; vgl. BZ III 321. Ist für Reich gegen Cheyne. — *Das angebliche Semitentum der Massai* (Globus LXXXVII Nr 10): K. Meinhof spricht sich in Zeitschr. f. Ethnol. 1904, 735 gegen Alter und Verbindung mit Israel aus, behauptet besonders die Zugehörigkeit der Masai zu den Hamiten und nicht zu den Semiten.

Schencke, W., *Aegypten — Israel — Babylonien. En Forelaesning over den israelitisk-jødiske religioni dens sammenhaeng og berøring med naborreligionerne* (32. Kristiania 1904, Cammermeyer).

Zur **Babel-Bibel-Literatur** sei notiert: **Delitzsch, F.**, *Babel og Bibel.* Tredje (slut-)föredraget. Med 21 afbildningar. Bemynd. öfversättning (52. Stockholm, Wahlström. *Kr.* 1.—). — *Feuchtwang, D., Assyriologische Studien* (MGWJ XLIX 257—266): Nicht in der Bibel, aber im Talmud haben sich schwache Reste der Tiâmat-Sage erhalten; ebenso ist die Idee vom Sabbat als Unglückstag talmudisch. — *Förster, G., Der babylonische Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung* (Münch. Allg. Ztg 1905 Beil. Nr 192): Zusammenstellung auf Grund der Literatur darüber. Der babylonische Sabbat beruht in der Art seiner Feier auf der Naturreligion.

Israel dagegen hat eine ethische Form der Religion. — **Fränkel, S.**, *Samariter — Galiläer — Babylonier* (Münch. Allg. Ztg 1905 Beil. Nr 32): Gegen Delitzsch, 3. Vortr.: Babel und Bibel S. 11. — **Hehn**, *Babel und Bibel. Dritter (Schlufs-) Vortrag von F. Delitzsch* (Köln. Volksztg 1905 Lit. Beil. Nr 19): Besprechung mit einigen allgemeinen Gedanken darüber, dafs Assyriologie und Bibel einander nicht stören. — **Hooper, H. T.**, *The OT and Babylon* (The London quarterly Rev. 1905 Okt.). — **Jeremias, A.**, *Alter Orient und Alttestamentler* (ThLbl XXVI Nr 29): Mit Kraft gibt J. hier Zeugnis für sein Festhalten am astral-mythischen Schema Wincklers, indem er sich gegen einzelne Kritiker seines BZ III 94 f notierten Werkes „Das AT im Lichte des alten Orients" im allgemeinen, besonders eingehend aber gegen Gunkel (DLz 1905 Nr 13) kehrt. Dafs er damit nicht notwendig einer „erweichten Orthodoxie" huldigen mufs, ist ihm zuzugestehen. Ob die Parole: la vérité en marche, auf Wincklers und Jeremias' Bahnen weist, erscheint mir immer noch mehr als zweifelhaft. — **König, E.**, *The Bible and Babylon. Their relationship in the history of culture.* Translat. from the 10th German edition with additional notes by the author and by the translator, W. Turnbull Pilter. With a preface by H. Wace. By paths of Bible knowledge (XVI u. 137. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s*). — **Ders.**, *The latest phase of the controversy over Babylon and the Bible* (AmJTh IX 405—420): Schildert den Babel-Bibel-Streit als in Phasen verlaufend und hofft, dafs die letzte und dauernde Phase zur Anerkennung der Präponderanz des AT führt. — **Küchler, F.**, *Die Bibel- und Babel-Litteratur 13 14* (Die christl. Welt XIX Nr 7 19): Zum Schlufsvortrag von Delitzsch, den K. am schwächsten von allen dreien findet. Zu Bezold, Giesebrecht, Zimmern. — **Lotichius, P.**, *Fr. Delitzschs Babel und Bibel. III* (Protestantenbl. XXXVIII Nr 27 28): Macht wesentliche Vorbehalte gegenüber D.s Schlufsvortrag. Mit Freude erkennt L. an, dafs der ganze Ton weit weniger siegesbewufst und apodiktisch ist als der in früheren Vorträgen. — **Macler, G.**, *Les grandes traditions primitives à Babylone et dans la Bible. Essai sur les premiers récits de la Genèse au point de vue historique et religieux.* Thèse Montauban (95 S.): Über die bekannten Babel-Bibel-Fragen: Schöpfung, Sündenfall, vorsintflutliche Patriarchen, Sintflut, Sabbat, vermeintlicher babylonischer Monotheismus. — **Pudor, H.**, *Babel-Bibel in der modernen Kunst* (59 m. 28 Abb. B., Baumgärtel. *M* 2.—). — **Rothstein**, *Religionsgeschichtliche Forschung und Offenbarungsglaube im Kampf um das AT* (DeBl XXVIII [1903] 525—562): Gegen Delitzsch, der sich an unrichtig gefafste Einzelheiten anklammert, während er die grofsen treibenden Gedanken der atl Vorstellungswelt aufser Ansatz läfst. — **Ders.**, *Beziehungen zwischen Israel und Babylon* (ZeRU 1905 3, 195—211).

Zum **Hammurabi-Codex**: **Cuq, E.**, *Le mariage à Babylone d'après les lois de Hammourabi* (Rb N. S. II 350—371): Erörtert eingehend die drei ehegesetzlichen Termini: tirḫatu, šeriktu und nudunnu. — **Godbey**, *The place of the code of Hammurabi* (Monist 1905 Apr. 199—226). — **Gumplowicz, L.**, *Hammurabi und Moses* (Zukunft XLVII [1904] 486—489): Will bewiesen finden, dafs die Bibel aus Babel stamme und an religiöser Schätzung einbüfsen müsse. — **Horne, J. T.**, *The Code of Hammurabi* (Prim. Method. Q. 1905 April). — **Kelso, J. A.**, *The Code of Hammurabi and the Book of the Covenant* (PrthR III 399—412): Macht mit Recht darauf aufmerksam, dafs archäologische Bestätigung der biblischen Angaben keineswegs die literarische Ansicht der Wellhausenschen Schule widerlegt. Doch schliefst K. aus dem H.-C., dafs mit Sicherheit die Formel „Propheten und Gesetz" umgekehrt werden mufs, weil Ex 20 ff nicht nach der Richterzeit und nach David entstanden sein kann. Die traditionelle Annahme der mosaischen Abfassung des Bundesbuches gewinne Wahrscheinlichkeit. — **Müller, D. H.**, *Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi* (WZKM XIX 139—195): Gegen Mitters, Zeitschr.

der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Rom. Abt. XXV (1904) 284—297. — ***Müller, D. H., Zimmern, H.,*** *Die Hammurabi-Kritik* (ZdmG LIX 145—154): Polemik. — ***Oppert, J.,*** *La loi de Hammourabi* (Jas s. X, t. V 151—154): Korrekturen zur Übersetzung und Erklärung. — ***Oussani, G.,*** *The Code of Hammurabi* (The New York Rev. 1905 Aug.-Sept.). — ***Rothstein, J. W.,*** *Die Gesetzgebung Hammurabis und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung* (DeBl XXX 299—308 371—395): Skizze des Inhaltes. Bekennt sich zur „Einzigkeit des innersten Wesens der Geisteskultur Israels und ihrer in ihrem Ziel die ganze Menschheit umfassenden Entwicklungsgeschichte". — ***Schorr, M.,*** *Erklärung* (WZKM XVIII 443): Vgl. BZ III 98. Gegen Peiser in OrLz 1904 Dez.). — ***Ungnad, A.,*** *Zur Syntax der Gesetze Hammurabis* (ZA XVII 353—378, XVIII 1—67).

Richardson, E. C., *Oral tradition, libraries and the Hexateuch* (PrthR III 191—215): Behandelt die Hexateuchfrage vom bibliothekgeschichtlichen Standpunkt mit den antikritischen Thesen: die Israeliten hatten Schrift und Schriften vor Salomo; die Hauptquellen sind Urkunden, die bis in die Zeit des Exodus, ja Abrahams zurückreichen. Soweit die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Überlieferung festgestellt wird, ist R. ohne weiteres zuzustimmen. Einzelheiten (z. B. Bibliothek in Nebo, die Moses benutzen konnte) sind Phantastereien.

Redpath, H. A., *Modern criticism and the book of Genesis* (VIII u. 91. Ld., S. P. C. K.): Kritisiert vom traditionellen Standpunkt aus die Geschichtsauffassung Drivers in seinem neuen (vgl. BZ II 328) Gn-Kommentar (nach BW XXVI 78).

Jacob, B., *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen* (VIII u. 412 m. 2 Taf. Lp., Veit. *M* 12.—): In vier Kap.: Die Chronologie, Die Genealogien, Das Heiligtum, Die Feste und die Festopfer, sucht J. zu zeigen, welche geheimnisvollen, symbolischen Gedanken im Pentateuch niedergelegt seien. Die Chronologie ist ein künstliches, wohldurchdachtes System, das sich durchaus als einheitlich und gut erhalten erweist. Auch die Genealogien fufsen auf ungeschichtlichem Zahlenspiel. Die Archäologie des Heiligtums und der Festkalender sind Zug um Zug nicht auf technisch klare Beschreibung, sondern auf symbolische Bedeutung eingerichtet. Dies ist die Grundtendenz der eine Menge von Einzelheiten aufweisenden Abhandlungen. J. glaubt damit eine gründliche Revision der Pentateuchkritik als notwendig dargetan zu haben. Das glaube ich durchaus nicht. Vielmehr ist J. der von ihm wohlgekannten Gefahr zum Opfer gefallen: „Die Zahlen sind von gröfster Gefügigkeit und lassen alles mit sich machen und locken immer tiefer in das Labyrinth." — Dagegen: ***König, E.,*** *Has a new proof of the unity of Genesis been discovered?* (ExpT XVI 524—527): Der Wechsel von ילד und הוליד sei als Mittel der Quellenscheidung anzuwenden.

Klostermann, A., *Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs.* VIII. 3. *Dt und Grágás* (NkZ XVI 569—604 653—698): Sucht an der Entstehung des genannten altisländischen Gesetzbuches seine Ansicht zu illustrieren. Dt ist nicht erst zur Zeit des Josias als Fälschung entstanden.

Leitch, *Deuteronomy and the higher criticism* (BStdt N. S. III 16—28): Eine deklamatorische Abweisung der kritischen Ansichten.

de Moor, *Étude critique sur le Deutéronome* (63. P., Sueur-Charruey).

Cullen, J., *Das Urdeuteronomium. Eine Erwiderung* (ZwTh XLVIII 181—193): Rechnet mit einer Anzahl der Rezensenten seines BZ II 325 genannten Buches ab.

Neteler, B., *Das Buch Genesis der Vulgata und des hebräischen Textes,* übers. und erklärt (VII u. 261. Münster, Theissing. *M* 5.—): Quellenscheidung ist zu unsicher. Mit der mosaischen Autorschaft steht und fällt Allwissenheit oder Wahrhaftigkeit Christi.

Strack, H. L., *Die Genesis übersetzt und erklärt.* 2., neu durchgearb. Aufl. (Strack und Zöcklers kurzgef. Komm. AT I 1: XII u. 180. Mün-

chen, Beck. *M* 3.50): Kurz, präzis, gemäfsigt ist auch die neue Auflage geblieben. Der Pentateuchkritik steht S. nicht unfreundlich, aber mit besonnener Vorsicht gegenüber. Die Sacherklärung ist durch Einfügung der neu aufgetauchten Fragen (bes. in den Exkursen) den neuesten Anforderungen entgegengekommen.

Thorne, H., *Bible readings on the book of Genesis.* 2 Bde (616. Ld., Patridge. 5 *s*).

Sievers, E., *Metrische Studien* II: *Die hebräische Genesis.* 1. Teil: *Texte.* 2. Teil: *Zur Quellenscheidung und Textkritik* (Abh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXIII 1. 2: II u. 394. Lp., Teubner. *M* 5.60; 8.20): S. bietet hier in Einzelheiten eine Fortbildung seiner Metrik (will sie in einem 3. Teile zusammenfassen) und wendet sie an auf die Literarkritik des Pentateuchs. Dafs seine metrische Theorie sich auch auf Prosatexte anwenden läfst, bekundet eine auffällige Anpassungsfähigkeit. S. will auch die Pentateuchkritik im allgemeinen bestätigt finden; die Metrik helfe vermöge des Grundsatzes von der Gleichheit derselben für literarische Einheiten, J, E und P mit gröfserer Sicherheit noch weiterhin aufzulösen. Zur bisherigen Möglichkeit exakter Probe der Metrik an der Textkritik kommt nun als weiteres nicht ganz ungefährliches Gebiet die Literarkritik.

Green, F., *The story of the beginning. Genesis in the light of recent research.* With introduction by H. E. Ryle (12⁰. Ld., Gardner. 9 *d*).

Haller, M., *Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen. Ein religionsgeschichtlicher Versuch.* Diss. Bern (III u. 160. Bern, Grunau. *M* 2.80): Läfst P weg, betrachtet den Rest nach den modernen literarkritischen Anschauungen. Leitfaden sind ihm die im Titel angegebenen Schlagwörter; H. legt Gewicht auf die Zugehörigkeit der einzelnen Auffassungen zu verschiedenen Entwicklungsstufen der Vorstellungswelt.

Sellin, E., *Die biblische Urgeschichte* (BZSF I 11: 47. B., Runge. *M* —.50): Das von Boehmer-Kropatscheck herausgegebene Sammelwerk wendet sich an die Gebildeten. S. steht auf modern kritischem Standpunkt, den er kurz und klar darlegt, läfst aber die beherrschenden Ideen der göttlichen Offenbarung entstammen.

Boehmer, J., *Das erste Buch Mose ausgelegt für Bibelfreunde* (VIII u. 495. Stuttgart, Greiner. *M* 5.—): Ist Anhänger der modernen Pentateuchkritik, bietet eine mehr rationalisierende Exegese mit etwas erbaulichem Einschlag. Die Paraphrasierung des Gedankenganges mit den sachlichen Erläuterungen ist nach Verarbeitung und Selbstbeschränkung wohlgelungen zu nennen.

Gordon, A. R., *The religious value of the narratives in Genesis* (HJ IV 163—179): Die Erzählungen Gn 1—11 sind Ableger eines alten babylonischen Kultureinflusses, sind als „primitive Natur- und Religionsphilosophie" Mythen. Gn 12—50 sind für G. nicht Astralmythen — diese Annahme Wincklers bedeutet einen Rückschritt —, sondern Legenden mit ethischer und religiöser Wahrheit.

Braun, C., S. J., *Über Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft nebst einer Theorie der Sonne und einigen darauf bezüglichen philosophischen Betrachtungen.* 3., vermehrte und verbesserte Aufl. (XXIII u. 491. Münster, Aschendorff. *M* 7.50): IX. Verhältnis der wissenschaftlichen Kosmogonie zur biblischen Schöpfungsgeschichte S. 324—345. B. sucht auf Grund einer geschichtlichen Auffassung des Berichtes (Tage = Perioden) die Schwierigkeiten auf nicht neuen Wegen zu umgehen.

Brown, S. L., *The Biblical story of the creation* (Interpreter 1905 April).

Latch, E. B., *The Mosaic system and the mound builders. Mosaic position of the solar system in stellar space. The zodiacal man* (Greater Light 1903/4 Dez.).

Tisdall, W. S. C., *The Hebrew and the Babylonian Cosmologies* (Nineteenth Cent. 1905 Aug.).

M'Neile, A. H., *The spiritual value of the Creation story* (ExpT XVI 537—543): Erbaulich.

Wünsche, A., *Der Schöpfungsbericht nach Auffassung des Midrasch.* II. *Jalkut Schimeoni* (VB II 264—314): Übersetzung mit kurzen Noten. Vgl. BZ II 310.

McKinney, S. B. G., *The origin and nature of man V:* The Bible (113. Ld., Oliphant. 6 *d*).

Towsend, L. T., *Adam and Eve, history or myth?* (12⁰. X u. 130. Boston 1904, Chapple. $ 1.—).

Van Doorninck, A., *Het Paradijs* (Theol. Tijdschr. XXXIX [1905 Mai] 225—243): Kritische Studie zu Gn 2 und 3, zeigt zweifachen Ursprung des Gartens von Eden (nach HJ IV 230).

Gunkel, H., *Die Paradieserzählung (1 Mose 2, 4b—3)* (Deutsche Rundschau 1904, 1. Okt. 53—78).

Oppert, J., *Ist das Paradies gefunden?* (Zukunft XLVI [1904] 397—406): Ironische und kritische Abweisung von Delitzschs Schrift: „Wo lag das Paradies?" im Anschlufs an dessen neueste Schrift: „Im Lande des einstigen Paradieses".

Webster, W., *The language of early Bible history* (ExpT XVI 521—523): Die Sprache entwickelt sich wie die Vorstellungen vom Konkreten zum Abstrakten. Sehr im Konkreten sollen Sprache und Denken noch stecken, wie sie uns Gn 2—3 entgegentreten, so dafs sich der Erzähler und seine Leser etwas Gutes wie die Erkenntnis nur als schöne und schmackhafte Frucht vorstellen konnten.

E., O. z., *Von Asdod nach Ninive im J. 711 v. Chr.* 2. Folge: *Eridu, der babylonische Gottesgarten* (48. Lp., Wigand. *M* 1.—): Vgl. BZ III 111.

Murison, F. G., *The mythical serpents of Hebrew literature* (11. Toronto 1903, Univ. Press): Vgl. BZ III 317.

Schmerber, H., *Die Schlange des Paradieses. Zur Kunstgeschichte des Auslandes* Hft 31 (4⁰. VIII u. 39 mit 3 Tafeln. Strafsburg, Heitz. *M* 2.50).

Peet, S. D., *The story of the temptation, or the contest between good and evil* (The Am. ant. and or. Journ. XXVII 3): Die Symbolik der Schlange und des Baumes in der Bibel, bei den orientalischen bis zu den amerikanischen Völkern (nach OrLz VIII 404).

Bremer, H., S. J., *Die unbefleckte Empfängnis und die erste Prophezeiung der Erlösung* (Theol.-prakt. Quartalschr. LVII [1904] 752—773): Nach Inhalt und Form bezieht sich der Literalsinn nur auf Christus, Maria und die unbefleckte Empfängnis. Jubiläumsartikel.

Nestle, E., *The Septuagint rendering of Gen. 4: 1* (AmJTh IX 519): Gegen Redpath (vgl. BZ III 99). את (nicht מאת) = διά.

Marmorstein, A., *Die Namen der Schwestern Kains und Abels in der midraschischen und in der apokryphischen Literatur* (ZatW XXV 141 bis 144): Zusammenstellung und Feststellung der Ursprünglichkeit. — Dazu **Poznański,** *Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's* (ebd. 340—342): Die Stelle Midr. haggad. zu Gn 4, 2 bietet Appellativa, keine Eigennamen. Wohl aber finden sich einige Namen in der späteren Literatur.

Nestle, E., *Ex 9, 24; Ez 1, 4* (ZatW XXV 265 f): Zu אש מתלקחת.

Clair, G. S., *The antediluv. Patriarchs* (Biblia XVII Nr 1).

Wyman, H. W., *Die Archäologie und die Bibel* (Eccles. Rev. 1905 Apr.): Will an keine voreiligen und zu genauen Berechnungen des Alters des Menschengeschlechtes vor Abraham glauben (nach Raug VI 527).

Pilcher, E. J., *The Jews of the dispersion in Roman Galatia* (PSbA XXV 225—233 250—258): Die in Apamea-Cibotos gefundenen Münzen mit Sintflutdarstellungen bezeugen keine in Kleinasien heimische Flutüberlieferung, da sie von hellenistischen Juden geprägt sind.

Halévy, J., *Le tannour du Déluge* (Jas s. X, t. V 141—143): Kommt im Koran vor und geht auf die Bildersprache der Bibel zurück.

Young, G. L., *The smelling of the sweet savor of Noah's sacrifice* (BStdt N. S. III 64—67): Nicht körperlich, sondern geistig sei Gn 8, 20 f zu verstehen.

Nestle, E., *Die schreibkundigen Völker von Genesis 10* (ZatW XXV 211 bis 213): Zu BZ III 100 s. v. Poznański.

Dierks, W., *Die Erzvätergeschichten und ihr weltgeschichtlicher Hintergrund* (ZeRU 1905 Juli 290—305).

Strack, H., *Die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte* (RC VIII 380 bis 388): Mit einigen Abänderungen aus seinem Kommentar²; s. oben S. 98.

Doctor, M., *Abram. Jugendgeschichte des Erzvaters Abraham nach der talmudischen Sage* (V u. 62. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.—).

Wellhausen, J., *Zu Nöldeke, Beerseba* (ARW VIII 155 f): Vgl. BZ III 90.

Nestle, E., *318 = Eliezer* (ExpT XVII 44 f): Zur Geschichte dieser Erklärung.

Nestle, E., *Zur traditionellen Etymologie des Namens Rebekka* (ZatW XXV 221 f): קיה+רב.

Godbey, A. H., *Shylock in the OT. The story of Laban viewed in the light of the code Hammurabi* (Monist XV [1905 Juli] 353—360).

Macalister, R. A. S., *Why did Rachel steal the Teraphim of Laban?* (PEF XXXVII 270 f): Sie sollten ihr dienen als Amulette und Prophylakterien für den langen Ritt, den sie fürchtete (Gn 31, 34; 33, 2 13; 35).

Smith, H. P., *Genesis 35¹¹* (JbL XXIV 29): ממעיך zu lesen (st. ממך).

König, E., *Is Joseph for ever lost to us as a real historic person?* (Method. Rev. 1905 Mai-Juni 345—350): Die Beweise gegen die Geschichtlichkeit des Joseph sind zu schwach (nach BW XXV 479).

Rösch, F., *Der geschichtliche Wert der Josephgeschichte (Gen. 37—50) nach Schrift und Inschrift beurteilt* (RC VIII 97—112): Verteidigung der Bibel gegen Gunkel u. a. von ägyptologischer Seite.

Nestle, E., *Psontonphanech* (ZatW XXV 209—211): Nach LXX צפ', nicht פצ'.

Dieckmann, C., *Die Hyksos* (Ev. Kz LXXIX Nr 10—14): Eingehende Behandlung.

H. J., *The Tell-el-Amarna tablets and the lessons they teach* (Interpreter 1905 März).

Ziegler-Sturau, A., *Moses. Eine kritische Studie als Versuch zu seiner Rechtfertigung* (40. Wien, Manz. *M* —.85).

Sulzbach-Rosenfeld, D. A., *Der Geist der Bibel. Moses.* Aus: Die Wahrheit (41. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 1.—)

Stow, E., *Moses* (Open Court XVIII 293—295).

Cooke, J. H., *Some contemporaries of Moses* (Bapt. Rev. and Exp. 1905, 3, 362—370).

Meyer, E., *Die Mosesagen und die Lewiten* (Sitzungsber. d. k. preufs. Ak. d. Wiss. 1905 Nr 30/31, 640—652): Auf der Grundlage der modernen kritischen Auffassung von Wellhausen-Gunkel erbaut sich M. ein ausgebildetes System der israelitischen Geschichte, das ab und zu neue Beziehungen enthält. Die eingehende Begründung behält M. für ein demnächst zu veröffentlichendes gröfseres Werk vor.

Milligan, J. C. K., *The hardening of Pharao's heart* (BStdt N. S. III 157 f): Gott ist dabei aufser allem positiven Einflufs und aufser Schuld zu denken.

Fyne, S., *The Exodus festival and the unleavened bread* (ExpT XVI 346 f): מצה ist ein Symbol dessen, dafs Israel sich nicht aus eigener Kraft befreien konnte (Ex 12, 17).

Jaspis, *Zur Erklärung der Schriftstellen Exod. 3, 21. 22; 11, 2; 12, 35. 36* (StKr 1905, 453—455): Richtig habe schon Josephus Antt. 2, 14, 6 gedeutet: Δώροις τε τοὺς Ἑβραίους ἐτίμων.

Mercati, G., *Due glosse all' esodo nel codice Vaticano* (Rb N. S. II 555 f): Zu Ex 12, 19 und 25, 29.

Carus, P., *The 3. commandment* (The Open Court XVIII 502 f).

Nestle, E., *Sina, nicht Sinai* (ZatW XXV 362 f): Letzteres ist die arabische Orthographie.

Barnes, W. E., *The Ten Words of Exodus XXXIV* (JthSt VI 557 bis 563): V. 6—26 werden in der Bibel so bezeichnet. Die Schwierigkeit, sie überzeugend in der Stelle nachzuweisen, beseitigt B. dadurch, dafs er annimmt: es brauchen nicht „Gebote" zu sein, es müssen nicht gerade „zehn" sein (es sind eigentlich zwölf), sie brauchen nicht in einer kurzen Form aufzutreten. Ex 34 mit der angeführten geschichtlichen Lage ist eine Parallelüberlieferung zu Ex 19—24 mit seinem Dekalog.

Robinson, A. C., *Leviticus.* Our Bible hour series (16°. VI u. 118. Ld., Marshall. 1 *s*): Antikritisch (nach ExpT XVI 413).

Latch, E. B., *Indications of the 3. book of Moses called Lev.* (Greater Light 1903/4 Dez.): Seltsame Allegorese (nach Theol. Jahresber. XXIV 221).

Nestle, E., *Lulab oder Lolab?* (ZatW XXV 363 f): Lv 23, 40. N. ist mit Dalman für Lolab.

Flinders Petrie, W. M., *The census of the Israelites* (Exp XII 148—152): Nur einige Tausend können von Gosen ausgewandert sein und sich am Sinai aufgehalten haben. Die grofsen Summen sind dadurch entstanden, dafs die Zahl der Zeltgenossenschaften (= Familien) als Tausender den Personenzahlen vorangestellt worden sind. P. hofft von dieser Erkenntnis bedeutsame Konsequenzen für die atl Kritik; eher aber ist zu vermuten, dafs diese unbegründete Hypothese scheitert. — *Note on „the census of the Israelites"* (ebd. 240): Gn 49 vor den mifsverstandenen Zensus zu datieren.

Bewer, J. A., *The original significance of the rite of the red cow in Numbers XIX* (JbL XXIV 41—44): War ursprünglich ein holocaustum, den Geistern der Toten dargebracht. Ähnlich ist Dt 21 zu beurteilen. Bei Aufnahme in die Jahwe-Religion behielten diese Riten blofs mehr symbolische Bedeutung.

Bewer, J. A., *The literary problems of the Balaam story in Numb. Chaps. 22—24* (AmJTh IX 238—262): Eine beachtenswerte, ins Kleine gehende Untersuchung über die literarische Zusammensetzung. Die Verteilung auf J und E weicht etwas ab von dem, was man sonst in den kritischen Kommentaren einhellig findet.

Parker, J., *The way of God and the way of Balaam* (ExpT XVII 45): Balaam soll, ohne gerufen gewesen zu sein (Nm 22, 20 ff), gegangen sein und sich dadurch gegen die von Gott gesetzte Bedingung verfehlt haben.

Sayce, A. H., *Deuteronomy I, 1* (PEF XXXVII 169): Bestimmung der Lage der ʿAraba auf Grund der Schischakliste.

Hommel, F., *The bedstead (or rather „couch") of Og of Bashan (Deut. III. 11)* (ExpT XVI 472): Die Mafse sind gleich denen des Ruhebettes Marduks; es mufs also ursprünglich im Tempel des Milkôm zu Rabbath-Ammon gestanden haben und auf Og dann übertragen worden sein.

β) Die geschichtlichen Bücher.

Stevenson, W. B., *Remarkable stoppage of the Jordan in the year 1268 A. D.* (ExpT XVII 45 f): S. stellt das Ereignis zusammen mit Jos 3, 12—17.

Batten, L. W., *The conquest of northern Canaan. Joshua XI 1—9; Judges IV—V* (JbL XXIV 31—40): Beides sind Parallelen von ein und derselben grofsen entscheidenden Schlacht in der Ebene von Esdrelon. Idc 5 ist die älteste Form, Idc 4 einer andern Quelle entstammend. Jos 11, 1—9 ist spätere Überarbeitung.

Zapletal, V., O. P., *Das Deboralied* (V u. 52. Freiburg i. S., Univ.-Buchh. *M* 1.60): Mit steter Rücksichtnahme auf die reiche Literatur, insbes. die neuesten metrischen Versuche (Rothstein, Schlögl-Grimme), bietet Z. eine eingehende inhaltliche, textkritische und metrische Behandlung von Idc 5. Im Vorwort setzt er sich mit Grimmes Kritik (DLz

1905, 1097 f; s. u. S. 107) über sein Büchlein „Metrik des Buches Kohelet“ (vgl. BZ III 108) kurz auseinander.

Halévy, J., Juges, V, 30 (Jas s. X, t. V 145 f): Vgl. BZ III 103.

Smith, H. P., Judges 9^{29} (JbL XXIV 29 f): Textkritisch.

Miniatur-Bibel. *Ausgabe in Heften.* Nr 12: *Das Büchlein Rut und die beiden Bücher Samuelis* (II u. S. 173—216. Bonn, Schergens. *M* —.30).

Smith, H. P., Naioth (JbL XXIV 29): 1 Sm 19, 22 f: נוית = נבות oder נבות, vgl. נביאים, viell. auch = Nebo-Heiligtum.

König, E., A modern attempt to reduce king Saul to a mythological figure (ExpT XVI 422—425): Gegen Winckler, der Saul mit dem Mondgott zusammenstellen will.

Little, K., *David.* The Temple ser. of handbooks (Ld., Dent. 9 *d*).

Cook, A. S., Notes on OT history. 1. *The life of David* (JqR XVII 782—799). In AmJsemL XVI (1900) 145—177 hatte C. veröffentlicht: “Notes on the composition of 2 Samuel”. Hier verteidigt er seine Hauptaufstellung gegen Buddes Kommentar (1902).

Stenning, J. F., A critical study of the life of David (Interpreter 1905 Mai—Juni).

Torge, P., Davids Klagelied um Saul und Jonathan (Protestantenbl. XXXVIII Nr 22): Übersetzung und Charakteristik.

Döller, J., Davids Tanz vor Jahve (II Sa. 6, 14) (ZkTh XXIX 576 bis 579): Das linnene Ephod ist ein Lendenschurz, der Tanz mit dem Hagg der Araber zu vergleichen.

Vincent, H., Une antichambre du palais de Salomon. Note de critique textuelle sur I Rois 7, 6 (Rb N. S. II 258—265): Findet die Stelle nach Ex 38, 18 gestaltet.

Groot, H. J. de, Nog eens: 1 Kon. 20, 23 (Theol. Studiën XXII [1904] 2, 109—111).

Olmstead, A. T., The fall of Samaria (AmJsemL XXI 179—182): Zieht die Angabe 4 Kg 17, 5 f den assyrischen Annalen an Zuverlässigkeit vor.

Boyd, J. O., An undesigned coincidence (PrthR III 299—303): 4 Kg 18, 3—6 und 2 Chr 30 stimmen genau zusammen, ein Zeichen für die Zuverlässigkeit beider Verfasser.

Hummelauer, F. de, S. J., *Commentarius in librum primum Paralipomenon* (Cursus scripturae sacrae VT I 7: VII u. 426. P., Lethielleux. *M* 5.60): Näheres später.

Smith, H. P., 1 Chronicles 22^2 (JbL XXIV 29): הגזרים oder הגדרים statt הגריים zu lesen.

Nestle, E., Wie alt war Joas, als er zur Regierung kam? (ZatW XXV 360 f): Zu 2 Chr 23, 1.

Jampel, S., *Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden. Kritisch-historische Untersuchung mit inschriftlicher Beleuchtung* (vgl. BZ III 104): Behandelt die literarkritischen und die damit zusammenhängenden geschichtlichen Fragen von Esr-Neh. Der älteste Bestandteil ist Esr 4, 24 bis 6, 18. Jünger ist das Werk des Chronisten Esr 1, 1 bis 4, 23, das ursprünglich mit Chr vereinigt war. Quellen für das 3. Buch: Esr 7, 1 bis Neh 13, 31, bildeten die Memoiren des Esra und Nehemia sowie die Tempelchronik, woraus der Verfasser die Lücken der Memoiren ergänzte. Die Schwierigkeiten der Struktur von Esr-Neh sind damit auch nicht gelöst.

Wilson, R. D., Royal titles in antiquity: an essay in Criticism (PrthR III 422—440 558—572): Vgl. BZ III 104 329. Die Artikelserie ist hiermit abgeschlossen, und W. hat ein Recht, zu tadeln, dafs man so leichthin geschichtliche Verhältnisse und Gepflogenheiten, wie hier den Gebrauch von Königsnamen, voraussetzt. um die geschichtliche Zuverlässigkeit der Hl. Schrift zu bestreiten. Mit dem einen Grund Drivers fällt natürlich noch nicht jegliche sonstige kritische Ansicht über Zeit und Ort der Entstehung von Esr-Neh.

Lumen, *Prince of Judah or days of Nehemiah redated* (Ld., Stock. 2 *s* 6 *d*).

Mills, L., *The Cyrus vase inscription: Ezra and Isaiah* (As. quart. Rev. 1904 Juli 83—86).

Hilprecht, H. V., *Babylonian life at the time of Ezra and Nehemia* (Sunday School Times 1904 Nr 38, 516 f): Vgl. BZ III 329.

Halm, K., *Das Buch der Makk in mittelalterlicher Bearbeitung (Gedicht des 14. Jahrh.)* (233. Publ. d. Lit.-Ver. St. XCVI, 430).

Elhorst, H. J., *De twee boeken der Makkabeërs en de vóórgeschiedenis van den joodschen vrijheedskrijg* (Teyler's theol. Tijdschr. III 3, 307—337).

Wellhausen, J., *Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuches im Verhältnis zum ersten* (Nachr. v. d. k. Ges. d. Wiss. z. Gött., phil.-hist. Kl. 1905, 2, 117—163): Mufs zum Teil Laqueur (vgl. BZ III 329) recht geben.

Nestle, E., *Die himmlischen Reiter im zweiten Makkabäerbuch* (ZatW XXV 203 f): Über Zahl und Bedeutung.

Nestle, E., *Eine vergessene Abhandlung über das Buch Tobias* (ZatW XXV 222 f): Sepp, „Die Weltsage des Buches Tobias" in „Kirchliche Reformentwürfe" usw. (1870).

Vetter, P., *Das Buch Tobias und die Achikar-Sage* (ThQ LXXXVI 512—539, LXXXVII 321—370 497—546): Untersucht die literarischen Verhältnisse von Tob: verf. 250—150 v. Chr. in der ass.-bab. Diaspora; Volksüberlieferung und wirkliche Familiengeschichte sind mit künstlerischer Freiheit zu didaktischem Zwecke verarbeitet. Genaue Text- und Literargeschichte der Achikarsage, die von AT, insbes. auch Tob abhängig ist.

Kirjat Sepher. *The story of Ahikar* transl. into Hebr. by J. Massel, with introd. and notes by M. Friedmann and expl. notes by N. S. Libowitz (43. Frankf. 1904, Kauffmann. *M* —.80).

Jampel, S., *Esther. Eine historisch-kritische Untersuchung* (MGWJ XLIX 405—426): Will die Beweise gegen die Geschichtlichkeit kritisch prüfen. Kanonische Geltung sei anzunehmen. Schlufs folgt.

Pope, H., O. P., *Why does the Protestant church read the book of Esther?* (Dubl. Rev. 1905 Juli 77—98): Die protestantische Kanontheorie ist willkürlich, die katholische folgerichtig.

γ) Die hebräische Metrik. Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

Berger, P., *Les origines babyloniennes de la poésie sacrée des Hébreux* (18°. 59. P. 1904, Leroux).

Cobb, W. H., *A criticism of systems of Hebrew metre. An elementary treatise* (Oxford, Clarendon Press. 6 *s*): Die Systeme von Grimme und Sievers verheifsen für die Zukunft am meisten; nur müssen sie ihre Differenzen noch austragen (nach ExpT XVI 411).

Schlögl, N., *Die biblisch-hebräische Metrik* (Gottesminne III 226—241): Kurzer Abrifs mit lebhaftem Eintreten für Grimmes Morensystem (gegen Sievers). Es ist Neues und Beachtenswertes in dem Aufsatz enthalten. Dazu gibt Schlögl Proben.

Löhr, M., *Alphabetische und alphabetisierende Lieder im AT* (ZatW XXV 173—198): Erschöpfende Zusammenstellung alles dessen, was mit diesen Liedern zusammenhängt.

Baumann, E., *Kehrverspsalmen?* (ZdmG LIX 129—144): Meist nur durch zufällige Ursachen, z. B. Dubletten, sind scheinbar Kehrverse entstanden; wirklich sind sie nur in verschwindendem Mafse angewendet.

Skinner, I., *The cosmopolitan aspect of the Hebrew Wisdom* (JqR XVII 240—262): Die Weisheit ist kosmopolitisch, nicht ausschliefslich israelitisch. Ein Vergleich mit verwandter aufserisraelitischer Literatur zeigt, dafs vor allem Ägypten an Inhalt und Form eine enge Beziehung zur Weisheitslehre aufweist. Eine umsichtige Studie, deren Abschlufs noch aussteht.

Mises, J. H., *Kommentar zu Ps, Job, Spr und Koh* (VIII u. 302. Prefsburg 1904, Selbstverlag. *M* 4.—).

Löhr, M., *Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren.* 1.—10. Taus. (Religionsgesch. Volksbücher II 1: 48. Halle 1904, Gebauer-Schwetschke. *M* —.35): Einführung in das Buch Job: „Ein Kampf um Gott und das eigene Ich", und in den Koh: „Ein Kampf um die Weltanschauung" (nach ThLbl XXVI Nr 38).

Halévy, J., *Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des psaumes, les chants nuptiaux des cantiques, les livres d'Osée, d'Amos, de Michée* etc. III (V u. 877. P., Leroux).

Moor, F. de, *Étude sur le livre de Job* (Science cath. 1904 Okt.): Vgl. BZ III 106 330. — Auch separat erschienen (88. P., Sueur-Charruey).

Meyer, F., *Das Buch Hiob, für die Gemeinde metrisch übersetzt und erklärt* (111. Riga, Jonck. *M* 2.20).

Aitken, J., *The book of Job.* Bible class handbook series (120. Edinburgh, Clark. 1 *s* 6 *d*).

Cylkow, J., *Księga Ijob,* ספר איוב, *tłómaczył i podług najlepszych źródeł objaśnił* (= Das Buch Hiob übersetzt und nach den besten Quellen erklärt) (XXI u. 179. Krakau 1904, Selbstverlag). — *Księgi pięciu Megilot,* חמש מגלות, *tłómaczył* usw. (233 S.).

Köberle, J., *Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob* (BZSF I 1: 32. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Mehrere Fragen über die Bedeutung des Leidens bilden den Gegenstand der Erörterung im Gespräch Job. K. bringt aber diese Fragen in einen fortlaufenden Zusammenhang.

Marshall, J. T., *Job and his comforters. Studies in theology of the book of Job* (170. Ld., Clarke. 2 *s* 6 *d*).

Speer, J., *Zur Exegese von Hiob 19, 25—27* (ZatW XXV 47—140): Stellt zusammen die Geschichte der Exegese dieser Verse, gibt eine eingehende Erklärung des Kap. 19 und der wichtigen Verse, die er auf die Zeit post mortem, nicht ante mortem nach dem MT bezieht. Ein Vergleich der Übersetzungen und der vorgeschlagenen Emendationen schliefst die umsichtige Studie.

Wolter, M., *Psallite sapienter. Psallieret weise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie.* Dem Klerus und Volk gewidmet. 3. Aufl. II. Bd: *Psalm 36—71* (IV u. 710. Freiburg i. Br., Herder. *M* 8.—): Bei einem fünfbändigen Werke bedeutet die 3. Aufl. einen schönen Erfolg. Bis jetzt liegen der I. (vgl. BZ III 333) und der II. Bd vor. Die Woltersche Art ist bekannt und beliebt; die Herausgeber haben sie geschont. Dafs man aber den Unterschieden zwischen massoretischem und Vulgatatext, wie schon in der 2. Aufl., konsequente Aufmerksamkeit geschenkt hat, ist ein Fortschritt. Einen wissenschaftlich auf voller Höhe stehenden Kommentar zu bieten, hätte eine andere Zweckbestimmung und einen viel engeren Abnehmerkreis ins Auge fassen müssen. Es ist aber sicher auch diese Art Psalmenerklärung, welche aus der lebendigen Liturgie schöpft, durchaus berechtigt.

Keller, J., *Das Hohelied nebst einer Zugabe von Psalmen ausgelegt* (195. Ascona, v. Schmidtz. *M* 1.—).

M. A., *The metrical versions of the Psalms. Minor versions* (The Calcutta Review CXX [1905 Apr.] 270—276): Vgl. BZ III 331.

Larsen, A. C., *Salmerne i det gamle Testamente oversatte og forklarede for Laegfolk.* Udgivet af det fri Kirkesamfund (280. Kopenhagen, Berg. *Kr* 4.50).

Crousaz, T. N., *Concord. op de berijmde ps., de evang. gezange en de vervolgb.* (VI u. 199. 's Gravenhorst 1904, Bechoor. *F* 2.50).

Dobbie, R. W., *Aid to the use of the Psalms and paraphrases* (Ld., Menzies. 1 *s* 6 *d*): Handbuch für den Psalmengesang (nach ExpT XVII 27).

Cheyne, T. K., *The book of Psalms translated.* Dryden library (12°. 288. Ld., Trübner. 1 *s* 6 *d*).

Minocchi, S., *I Salmi, tradotti dal testo originale e commentati.* 2. ed.

(12⁰. 480. Rom, Pustet. *L* 4.50): M. behandelt kurz die Einleitungsfragen. In der Regel ist er für späte Datierung. Die Sammlung der Ps läſst er im 2. Jahrh. v. Chr. geschehen. In der Frage einer strengen Metrik ist er zurückhaltend, preist aber die Entdeckung der Metrik als „una gloria della odierna esegesi cattolica". — Die Vorrede auch in Rass. naz. CXLI (1905, 16. Febr.) 682—691.

François, O. M., *Liber Psalmorum, hebr. verit. rest.* (12⁰. 270. Brüssel. *Fr* 2.—).

Die Psalmen. *Sinngemäſse Übersetzung nach dem hebräischen Urtext.* Neue (Titel-)Ausgabe (16⁰. VIII u. 254. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.80).

Mozley, F. W., *The psalter of the church. The Septuagint Psalms compared with the Hebrew with various notes* (XXX u. 204. Cambridge, Univ. Press. 6 *s* 6 *d*).

Psalmer, *den gamle Pagts*, oversatte af J. C. Lindberg, forsynede med historiske og opbyggelige Oplysninger til Brug for Menigheden ved C. Møller (112. Kopenhagen 1904, Lehmann. *Kr* 1.75).

Severinsen, P., *Grundtvig som Oversaetter of latinske Salmer* (Theol. Tidsskr. VI, 3. H.).

OT. *Psalms of David.* Prayer book version. Bell's pocket book classics (16⁰. 213. N. Y., Macmillan. $ —.50).

Padovani, A., *I salmi interpretati secondo l'Ebraico e la Volgata* I (16⁰. 325. Cremona, Maffezzoni. *L* 3.—).

Moureau, P. F., *Les Psaumes de la bible.* Traduction nouvelle sur la Vulgate (16⁰. XVI u. 348. Bordeaux, Feret. *Fr* 2.50).

Thirtle, J. W., *The titles of the Psalms. Their nature and meaning explained.* 2nd ed. (334. Ld., Frowde. 6 *s*): Vgl. BZ II 332. Das 7. Kapitel ist neu geschrieben, in dem er die Šušanim Eduth-Ps mit dem Wochenfest zusammenbringt (nach HJ IV 230).

Guidi, I., הגה, הגיון סלה (Rb N. S. II 553—555): Im Hebräischen erhaltene Grundbedeutung von הגה: „murmeln", „mit leiser Stimme sprechen". הגיון סלה könnte dann bedeuten, daſs ein kurzes eingeschaltetes Zwischengebet (סלה, στιχηρα) nicht laut, sondern mit leiser Stimme zu sprechen sei.

Faulhaber, M., *Die Vesperpsalmen* (Forts.) (Straſsb. Diözesanbl. 1904, 372—382; 1905, 4—16 103—113 153—160 217—228): Vgl. BZ III 331.

Singlas, A., *Les Psaumes des Vêpres du Dimanche: Le Confitebor et le Beatus vir* (RClfr XLIV 382—404): Vgl. BZ III 331.

Noordtzij, A., *Psalm 8*² (Theol. Studiën XXIII 1/2, 1—8).

Davis, J. D., *The nineteenth Psalm in the criticism of the nineteenth century* (PrthR III 353—375): Würdigt eingehend und nüchtern die Gründe, welche für die Kritiker Komposition und Datum des Ps bestimmten.

Ross, H. G., *Psalm XXII. 17* (ExpT XVI 523 f): R. konstruiert so: „Die Versammlung der Schlechten hat geworfen rund um mich ihr Netz, als ob ich ein Löwe wäre (כָּאֲרִי), ja rund um meine Hände und Füſse". Dann fehlt auch ein Verbum nicht.

Haupt, P., *The poetic form of Psalm XXIII* (AmJsemL XXI 133—152): Verfaſst 165 v. Chr. H. stellt den ursprünglichen Text wieder her, gibt deutsche Übersetzung mit Anmerkungen.

McFadyen, J. E., *The messages of the Psalms. Psalm 23* (BW XXVI 15—19): Übersetzung und Paraphrase. — *Psalm 137* (ebd. 96—100). — *Psalm 122* (ebd. 184—187). — *Psalm 126* (ebd. 258—261).

Hammann, W., *Erklärung von Psalm 24. Eine biblisch-theologische Untersuchung.* Diss. Tübingen (87 S.): Geschichte der Erklärung, Kommentar. Die messianische Deutung erschlieſst das Verständnis des Ps und hebt die Schwierigkeiten bezüglich der Einheit und Herkunft der Teile (3. oder 2. Jahrh. v. Chr.).

Poynder, A., *„The young lions". Psalm XXXIV. 10* (ExpT XVII 46): כבירים ist st. כפירים zu lesen.



Arnaud, E., *Explication exégétique du Psaume LI* (Rev. d. théol. et d. quest. rel. 1905, 3, 281—288).

Nestle, E., *Ps. 72, 17* (ZatW XXV 201): Zur Form יִנּוֹן, nach der Eusebius Νοῦν ὅ ἐστιν αἰωνία erkläre.

Valeton jr., J. J. P., *De psalmen.* III: *Psalm XC—CL* (IV u. 411. Nijmegen, ten Hoet. *F* 6.—): Vgl. BZ II 333.

Happel, *<O.,> Aus Gottes Wort* (Theol.-prakt. Monats-Schr. XV 583—587 645—648, XVI 1—8): Übersetzung und Gedankengang von Ps 8 129 18.

Berry, G. R., *The book of Proverbs.* An Am. comm. on the OT (XV u. 99. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc.).

Bevan, A. A., *Note on Proverbs VII. 22* (Journ. of Philol. XXVIII [1903] 287 f): וּכְעֶכֶס אֶל־מ׳ „and as a fool walks with clanking steps to punishment".

Matthes, J. C., *Das Buch Sirach und Kohelet in ihrem gegenseitigen Verhältnifs. Die Prioritätsfrage* (VB II 258—263): Vgl. BZ III 332. Nachträglich kehrt sich M. gegen die Gründe, die Nöldeke gegen die Priorität von Sir anführt.

Gerson, A., *Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker. Ein Kommentar zum bibl. Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiösen und polit. Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes' des Grofsen* (VII u. 122. Frankfurt a. M., Kauffmann. *M* 4.—): Nimmt einen Verfasser aus der Zeit Herodes' d. Gr. an, spricht dem Buche methodische Entwicklung und Gliederung der Gedanken zu, läfst beabsichtigte Widersprüche zu. Der Epilog ist nach G. unecht. Die Form ist prosaisch. Vgl. H. Grimme, DLz 1905 Nr 37, der in der gleichen Rezension auch die Metrik Zapletals kurz kritisiert. Grimme hofft aus Babel Aufhellung des Rätsels des Koh — ein Gilgameŝfragment berührt sich enge mit Koh 9, 7—9 —, was er demnächst in OrLz auseinandersetzen will.

Haupt, P., *Ecclesiastes* (Am. Journ. of Phil. XXVI 125—171): Metrische Übersetzung, Noten (nach OrLz VIII 404).

Merrill, G. E., *The Song of Songs.* An Am. comm. on the OT (XXVI u. 38. Philadelphia. Am. Bapt. Publ. Soc.).

Pierce, G. W., *Bible. OT. Song of Solomon. The Song of Songs which is Solomon's, versified* (IV u. 402. Boston 1904, Pierce. $ 5.—).

Jansen, A., *Het boek Ecclesiasticus. Vertaald en met Aanteekeningen voorzien* (Biblia sacra V^is^ T^i^ [vgl. BZ III 320] V 4: 229 S.): Die niederländische kommentierte Bibelübersetzung schreitet unter vorzüglicher Mitarbeit von A. Jansen rüstig vorwärts. Eine kurze Einleitung orientiert über die Vorfragen. Abfassungszeit: erste Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. Die Hauptleistung ruht in den Anmerkungen, die auch den hebräischen Urtext in die solide textkritische Würdigung, wo irgend von Bedeutung, einbezieht.

Margolis, M. L., *Ecclus. 6, 4* (ZatW XXV 320—322): Textkritisch. — Ebenso ***Ders.***, *Ecclus. 7, 6 d* (ebd. 323).

Grootaert, A., *Eccli XLIX, 1—24 een koorlied* (Studiën LXIV 485—500).

Matthes, J. C., *De israelitische Wijzen: Het boek der Wijsheid* (Stemmen uit de Vrije Gemeente XXVIII 33—46 55—69).

Weber, W., *Die Unsterblichkeit der Weisheit Salomo's* (ZwTh XLVIII 409—444): In eingehender, manchmal etwas tendenziös zugespitzt scheinender Erklärung der Stellen in 4 Makk und Weish, die die Worte ἀθανασία u. ä. enthalten, kommt W. zur Ansicht, dafs Weish eine selige Unsterblichkeit im griechischen und christlichen Sinne nicht kenne, sondern die altisraelitische Auffassung von Šᵉôl, wo die Seelen in schattenhaftem Dasein der leiblichen Auferstehung in der messianischen Zeit entgegenharren. Infolgedessen darf auch griechischer Einflufs in dieser Frage nicht behauptet werden.

δ) Die Propheten.

Gelbhaus, S., *Propheten und Psalmisten* (57. Wien, Löwit. *M* 1.40): Schildert die verschiedene Stellung, die Propheten und Psalmisten zu den einzelnen Interessengebieten des Volkes Israel einnehmen.

Batten, L. W., *The Hebrew Prophet* (12⁰. X u. 351. Ld., Methuen. 3 *s* 6 *d*): Legt das Hauptgewicht auf die Geschichte der Propheten, nicht der Prophetie (nach ExpT XVI 468).

Herner, S., *Israels Profeter* (51. Lund, Ohlsson).

Tappenbeck, L., *Die israelitischen Propheten* (ZeRU 1905 Okt. 29—41).

Kaiser, G., *Die Propheten in Israel* (Deutsch-am. Z. f. Theol. u. K. XXIV 321—327).

Radlinski, J., *Die hebräischen Propheten im Licht der Kritik und der Geschichte* (209. Warschau 1904, Paprocki).

Day, E., *The search of the prophets* (The Monist XV [1905 Juli] 386 bis 397): Möchte die ganze prophetische Literatur für pseudoepigraphisch und darum für späten Ursprungs erklären, was aber doch in dieser radikalen Form in keiner Weise erweisbar ist.

Breasted, J. H., *The report of Wenamon* (AmJsemL XXI 100—109): Ägyptischer Reisebericht mit einem Zeugnis von prophetischer Ekstase unter den Phöniziern.

Denio, F. B., *The authority of the Hebrew prophets* (Bs LXII 105—125 287—303): Zunächst eine etwas umständliche Darlegung, wie die Gewifsheit entstehen kann, insbesondere auch die Gewifsheit auf Grund der inneren Erfahrung. Die prophetische Gewifsheit, dafs die Propheten, von Gott autorisiert, Gottes Offenbarung verkünden, ist nach D. auf dem Wege der Theophanie, der äufserlich und durch die Sinne vermittelten Gottesmanifestation, entstanden zu denken.

Taylor, R. B., *Messianic prophecy* (ExpT XVI 488—493): Glaubt an die Göttlichkeit der Prophetie. Die Offenbarung wurde aber von den Propheten mit den zeitlich-zufälligen Umständen verschmolzen, so dafs sich die Weissagungen nicht durchgängig und genau, sondern nur in ihrem endgültigen messianischen Inhalt erfüllten.

Kleinert, P., *Die Profeten Israels in sozialer Beziehung* (V u. 168. Lp., Hinrichs. *M* 3.50): Allgemeine und besonders die soziale Wirksamkeit der Propheten.

Blake, B., *How to read the prophets* (Edinburgh, Clark. 2 *s* 6 *d*).

Frankh, *Die Prophetie in der Zeit vor Amos. Ein Versuch zur atl Religionsgeschichte* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. IX 1, 27—86. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 1.50): F. verfügt nicht über die Kombinationsgabe der modernen Vertreter der Religionsgeschichte, aber ruhig und sicher legt er dar, was die Propheten zur Zeit Samuels, zur Zeit des Achab waren, und findet, dafs sie etwas den Israeliten Eigentümliches bedeuteten. Die Prophetie unter Amos baute auf der Vergangenheit auf, ohne etwas wesentlich Neues sein und bringen zu wollen. Kurz wird wohl jede aus dieser Zeit auftauchende Frage besprochen.

König, E., *Der ältere Prophetismus* (BZSF I 9: 46. B., Runge. *M*—.50): Nicht Babylonien noch Kanaan kann sich des Besitzes eines Prophetentums rühmen, das Vorläufer des israelitischen Prophetentums gewesen. Mit reichen Zitaten beleuchtet K. seine Schilderung des älteren Prophetismus. Die Polemik stört einigermafsen die Ruhe der Untersuchung. — ***Ders.,*** *On the origin of Jewish prophetism* (Homil. Rev. 1905 Mai 356 f): Gegen kanaanitischen Ursprung (nach BW XXV 478).

Fairweather, W., *The pre-exilic prophets.* With frontispiece. The Temple series of Bible characters (18⁰. VI u. 120. Ld., Dent. 9 *d*).

Stephany, M., *Die israelitische Prophetie seit dem Exil.* 2. *Tritojesaia.* 3. *Haggai.* 4. *Sacharja* (Mitt. u. N. f. d. ev. Kirche in Rufsl. N. F. XXXVIII April): Vgl. BZ III 333.

Sievers, E., *Atl Miszellen.* 1. *Jesaias 24—27* (Ber. d. phil.-hist. Kl. d. k. sächs. Ges. d. W. zu Lp. LVI [1904] 153—188): Auf Grund des Versmafses teilt S. den Text anders. S. 159 eine Korrektur seiner früheren Bewertung der Zäsur. — 2. *Die Form des Jonabuches* (ebd. LVII 35—45): Jetzt glaubt S., dafs Jon in glatten Siebenern verlaufe. — 3. *Zu Deutero-*

sacharja (ebd. 45—99): Führt Martis Literarkritik fort auf Grund der Versarten und Stilgattungen.

Wilke, F., *Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja* (IV u. 128. Lp., Dieterich. *M* 3.—): Der Freund der Assyrer als Strafwerkzeug Gottes wird ihr Gegner, sobald sie ihre Mission überschreiten und Gott mifsachten. Für W. bleibt im Gegensatze zu Winckler Isaias auch als Politiker der Prophet Jahwes.

Maclaren, A., *The book of Isaiah, chap. I—XLVIII.* Expositions of Holy Scripture II (346. Ld., Hodder. 7 *s* 6 *d*).

Whitehouse, O. C., *Isaiah I.—XXXIX.* Introduction, Rev. Vers., with notes, index and maps. The Century Bible (12°. 388. Ld., Jack. 2 *s* 6 *d*).

Nestle, E., *Nisi credideritis, non intelligetis* (ZatW XXV 213—215): Zu Is 7, 9. — *Zur Kapiteleinteilung in Jesaja* (ebd. 215—218): Kap. 8 u. 9; 63 u. 64. — *Zum Trisagion* (ebd. 218—220): Zu Is 6, 3.

Boutflower, C., *The year, that Tartan came unto Ashdod* (Churchman 1905 Jan. 185—193, Febr. 221—232, März 277—287): Erforscht Quellen und Zeitverhältnisse für die Eroberung Ašdods durch Sargon (Is 20).

Gigot, F. E., *The authorship of Isaias XL—LXVI.* I (The New York Rev. 1905 Aug.-Sept.).

Maecklenburg, A., *Über die Auffassung der Berufsthätigkeit des Ebed-Jahwe nach den Ebed-Jahwestücken 42, 1—7. 49, 1—9* (ZwTh XLVIII 313—343): Der Ebed-Jahwe in individuellem Sinne unterscheidet sich gewifs durch den zugewiesenen Berufskreis vom kollektiven Ebed-Israel. Nicht ausschliefslich (so Ley), aber als Schwergewicht bei der Berufsschilderung des ersteren zeigt sich die Aufgabe geistiger Belehrung; Segnung mit materiellen Gütern ist nur ein nebensächliches Moment. Umgekehrt ist es beim Ebed-Israel. 42, 5—7 sagen vom Ebed-Jahwe eine Tätigkeit an Israel aus (gegen Giesebrecht). Auf diesen Grundansichten baut sich die scharfsinnig durchgeführte Einzelerklärung auf.

De Bary, *Deuterojesaia and the empire of the servant* (Hom. Rev. 1904 Mai).

Jahn, G., *Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt.* Übers. und kritisch erklärt (XX u. 363. Lp., Pfeiffer. *M* 16.—): Die Sopherim haben „dem vielleicht leidenschaftlichsten aller Propheten sozusagen die Giftzähne ausgezogen und ihn zu einem senilen Kanzelredner herabgesetzt". Cod. Vat. der LXX dient am ehesten der Wiederherstellung. S. XVIII läfst J. die auffällige Wortstellung im aramäischen Dn dem Babylonischen (nicht dem Griechischen) entspringen.

Daiches, S., *Ezekiel and the Babylonian account of the Deluge. Notes on Ezek. XIV. 12—20* (JqR XVII 441—455): Ezechiel soll die babylonische Sintfluterzählung benutzt haben. בן אדם scheint D. geformt nach dem bab. mār ameli = freigeborener Sohn.

Müller, D. H., *Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie* (WZKM XIX 263—270): Soph 3, 1 ff und Ez 22, 24 ff. Lehnt die kritische Ansicht, dafs Soph 3 jünger sei, ab.

Evsejev, J., *Das Buch des Propheten Daniel* (russ.) (4°. XC u. 183. Moskau, Lissner. *M* 3.50).

Moffatt, J., *Literary illustrations of the Bible.* II. *The book of Daniel* (Exp XI 237—240 389—400 469—472, XII 74—80): Vgl. BZ III 332.

Zumbiehl, *Die Sprache des Buches Daniel* (ZkTh XXIX 654—677): Die aramäischen Stücke sind auf aramäische Dokumente als Quelle zurückzuführen. Dabei tut sich Z. mit Dn 7 und dem westaramäischen Dialekt statt des erwarteten ostaramäischen doch etwas zu leicht. Auch die persischen und griechischen Fremdwörter dürfen nach Z. nicht gegen exilische Abfassung geltend gemacht werden.

Mémain, *Examen critique et réponse à un article du R. P. Lagrange sur les prophéties messianiques de Daniel* (Rev. apol. VI 549—571 644—658): Vgl. BZ III 334.



Raška, J., Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels (Th.-prakt. Quartalschr. LVII [1904] 13—27): Sind anzusetzen vom 11. Okt. 458 v. Chr. bis 1. Sept. 70 n. Chr.

Bokum, L. ten, De lijdende en verheerlijkte Knecht Gods, Isaias 52, 13—53, 12 (Nederl. kath. Stemmen 1905, 98—109).

Breslich, A. L., Das Ebed-Jehovalied in seiner Struktur Jes. 53 (Deutsch-am. Z. f. Theol. u. Kirche XXIV 275—279).

Cheyne, T. K., A dark passage in Isaiah (ZatW XXV 172): Is 59, 10.

Larsen, L. A., *Profeten Jeremias, hans Liv og Virke.* 2. H. (S. 88—171. Kristiania 1904, Berntzen. *Kr* 1.—): Vgl. BZ III 333.

Orelli, C. v., *Der Prophet Jeremia ausgelegt.* 3., neu durchgearb. Aufl. Strack-Zöckler, Kurzgef. Kommentar. A IV 2 (VIII u. 215. München, Beck. *M* 3.50).

Kieser, O., Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik (StKr 1905, 479—520): Als neueste Kritiker finden Berücksichtigung der Kommentar von Duhm (1901) und die Artikel „Jeremiah" und „The book of Jeremiah" in Cheynes Encycl. bibl. II, verfaſst von N. Schmidt, deren Anschauungen eingehend dargelegt werden. Mit Rücksicht auf die zeitgeschichtlichen Grundlagen der Prophetie scheidet K. 39, 1 f 4—10 und etwa noch 10, 1—16 als später entstanden aus, hält aber gegen den Radikalismus Schmidts den Kern der persönlichen Worte Jeremias' für echt. K. gibt dann seinerseits eine kritische Analyse des Buches in etwas konservativerem Geiste, als es sonst geschieht.

Jacoby, G., Zur Komposition des Buches Jeremja (StKr 1906, 1—30): Unsicher ist das Metrum, einzig solide Grundlage ist zunächst der Gedankenzusammenhang. Daraus resultiert die Arbeit des Redaktors am Buch, der nicht lange nach Jeremias gearbeitet hat. J. geht nun den Materialien und dem synthetischen Verfahren des Redaktors ins Einzelne nach und prüft speziell den Zusammenhang von Jer 18 und 19, die späteren Eingriffe in Jer 21—24, Redaktion von Jer 29—33; 36; 45; 35—52.

Nestle, E., Jeremia 31, 22 (ZatW XXV 220 f): Nach LXX.

Carhart, C. L., A war-song long ago (BW XXVI 224—227): Erinnert an Jer 46.

Zenner, J. K., S. J., *Beiträge zur Erklärung der Klagelieder* (IV u. 42. Freiburg i. Br., Herder. *M* 1.50): Ein Vermächtnis des Verf., das den Verlust des fruchtbaren, selbständigen Forschers doppelt schwer empfinden läſst. Thr 1—5 sind für ihn ein zusammengehöriger Liederzyklus, der in der Form der orientalischen, dramatisch angelegten Totenklage — der Tote kann dabei selbst noch als teilnehmend geschildert werden — das Nationalunglück Sions beklagt.

Harvey-Jellie, W., *Ezekiel: his life and mission.* Bible-class primers (99. Edinburgh, Clark. $ —.20).

The biblical Illustrator: *The Minor Prophets.* 2 Bde (Ld., Griffiths. à 7 *s* 6 *d*): Vgl. BZ III 106. Bearbeitung zu praktischer Verwertung.

Nestle, E., Hosea 13, 8 (ZatW XXV 204 f): Statt סגור sei כְּגוּר zu lesen.

Rosenthal, L. A., *Bibelwissenschaftliches.* I: *Joel-Naḥum-Ḥabakuk mit einander verglichen.* Aneinandergereihte Abreiſsblätter (Straſsburg, Trübner. *M* 1.—): Für Einheit und Echtheit der Bücher.

Cheyne, T. K., Rez. über Harper, Amos and Hosea (HJ III 824—832): Auſser Einzelheiten findet C. an dem BZ III 334 angeführten Kommentar zu tadeln, daſs keine neuen Erklärungswege eingeschlagen worden seien. C. versteht darunter die nordarabische (Muṣri-)Hypothese und seine eigene Jeraḥmeel-Hypothese.

Waller, C. H., *Amos.* Our Bible hour series (16°. 112. Ld., Marshall. 1 *s*): Antikritisch (nach ExpT XVI 413).

Baumann, E., *Der Aufbau der Amosreden* (Beiheft VII zur ZatW; vgl. BZ II 112): Das Buch enthält die Reden nicht genau so, wie sie — schlagwortartig — gehalten wurden, sondern das von Amos selber in kunstvoller

Rede gefertigte Summarium seiner öffentlichen Tätigkeit. Das Summarium war nicht schriftlich fixiert, sondern mündlich den Freunden anvertraut. Daher ging der Zusammenhang vieler Stücke verloren, welchen der Redaktor herzustellen suchte, indem er sich dabei zu äufserlich von Stichworten leiten liefs. Manchen Umstellungen B.s ist zuzustimmen. Vgl. BZ III 355 ff. O. Happel.

Rothstein, G., *Amos und seine Stellung innerhalb des israelitischen Prophetismus. (Mit einem Exkurs über: Ort und Dauer der Wirksamkeit des Amos.)* (StKr 1905, 323—358): Die Schrift war das Mittel, um — im Unterschiede von den früheren Hofpropheten — auf das Volk zu wirken. Die Gewifsheit über das kommende Gericht stammt aus der Offenbarung Jahwes, so wenig auch die psychologische Vermittlung klarzulegen ist. Im Prinzipe bringt nach R. die Verkündigung nichts Neues. Nur graduell steht Amos über dem Vorangegangenen.

Hoonacker, A. van, *Notes d'exégèse sur quelques passages difficiles d'Amos* (Rb N. S. II 163—187): Am 2, 7—8 13; 3, 3—8 12—13; 5, 24—27; 6, 1—2 9—10.

Schmidt, H., *Die Komposition des Buches Jona* (ZatW XXV 285—310): Mit bestechender Begründung scheidet S. neben Kap. 2 noch 3, 6—9 und 1, 13 f als Erweiterungen aus, die einem von einem Leser empfundenen Anstofs und der Anlehnung an einen Zug der ursprünglichen Erzählung ihr Dasein verdanken. 5[c] 6 8—10[c] von Kap. 1 seien ebenfalls zu beseitigen, bilden aber selbst einen Zusammenhang, allerdings mit wesentlich anderer Tendenz als Jon 1 und von merkwürdiger Ähnlichkeit mit Mk 4, 36—41. Mit einer Kritik der bisherigen literarkritischen Behandlung des Buches schliefst S. Er verspricht noch eine Ergänzung der Untersuchung, um die exegetische Probe auf seine Hypothese zu machen.

Hoonacker, A. van, *Un nom grec* (ᾅδης) *dans le livre de Jonas (II, 7)* (Rb N. S. II 398 f): לקצבי הדיס st. הרים, „solution étrange à première vue“.

Taylor, J., *The message of Micah* (BW XXV 201—214): Eingehende Paraphrase der Grundgedanken von Mich 1—3.

Halévy, J., *Recherches bibliques: le livre de Nahum* (Rsém XIII 97—123): Keine vaticinatio post eventum. H. bietet einen einläfslichen Kommentar mit Übersetzung; er negiert Ausscheidung von Versen. Zum Schlufs verteidigt er die Nah 3, 8 erwähnte Zerstörung von Theben gegen Wellhausen. — *Le prophète Sophonie* (ebd. 193—198 289—313): Kommentar.

Godbey, A. H., *Recent criticism of Habakkuk* (Ref. Church Rev. 1905 Apr. 196—214): Für die Einheitlichkeit gegen Giesebrecht und Stade (nach BW XXV 479).

Pollard, E. B., *The burden of Habakuk* (Bapt. Rev. and Exp. I, 1. H.).

Bullard, H. N., *The prophecy of Haggai* (BStdt N. S. III 154—156): Populäre kurze Orientierung über Person und Buch.

Van der Flier, A., *Zacharja 1—8* (StKr 1906, 30—49): Literarkritisch behandelt F. die einzelnen Stücke und findet, dafs wir nur eine Auswahl aus Zacharias' Reden haben, welche mit Absicht in ihre heutige Ordnung gebracht und darin wegen ihrer künstlerischen Form auch bewahrt worden sind.

ε) Die Apokryphen.

Nestle, E., *Zum Testament Hiobs* (ZatW XXV 208 f). — Dazu **Perles, F.,** ebd. 324.

Lawlor, H. J., *The book of Enoch in the Egyptian church* (Hermathena Nr 30 [1904] 178—183): Die Exegese von Gn 6, 4, die Serenus nach Cassianus, Coll. VII 20 gibt, leitet L. ab vom Buche Henoch, das in damaliger Zeit in Ägypten noch in hohem Ansehen stand. Da die Einzelheiten sich auch aus der Gn 4 vorliegenden Kainitengenealogie im wesentlichen ableiten lassen, scheint mir diese Behauptung nicht ganz sicher. Parallele Auslegungen sind es aber jedenfalls.

Barth, F., *Die Tendenz des Buches Henoch* (Schweiz. theol. Z. XXII 137—157): Notizen über Schätzung und Verbreitung des Buches. Verfasser ist ein palästinischer Jude. Das Buch ist nicht ganz einheitlich. Als Tendenz glaubt B. feststellen zu können: das Buch sei „eine wohlüberlegte polemische Schrift gegen die auslandfreundliche (sadduzäische) Richtung im jüdischen Volk", entstanden am Ende des 2. Jahrh. v. Chr.

München, Oktober 1905. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Die **Bibelkommission** erhielt in P. H. Höpfl, Professor der Exegese, und P. Janssens, Rektor, beide am Anselmianum in Rom, neue Konsultoren; letzterer ist nunmehr Sekretär an Stelle des zurückgetretenen P. Fleming.

Eine „**École biblique franciscaine**" in Palästina ist begründet worden durch die Bemühungen des P. Fleming im Konvent Saint Sauveur zu Jerusalem. Nach den Acta Ordinis Minorum soll allgemeine und spezielle Einleitung, die traditionelle Exegese des Ordens, Archäologie und Geographie von Palästina usw. gelehrt werden. Ein eigener Kursus soll der Verteidigung der Heiligtümer und der Traditionen der Kustodie gewidmet sein (nach Raug VII 256).

Das „**American Institute of Sacred Literature**", dessen Organ anfänglich The OT Student, jetzt The Biblical World ist, wurde bei gleichem Ziel und gleicher Organisation der Universität von Chicago inkorporiert (nach BW XXVI 144—146).

Die **anglikanische Kirche und die Bibelkritik:** Ein Manifest, von 1100 Geistlichen an die anglikanischen Bischöfe gerichtet, wünscht, wie auf dem Gebiet der atl Kritik, so auch auf dem der historischen Kritik des NT Duldung für das ernste Bestreben, an der Lösung der ntl Probleme mitzuarbeiten (nach Chron. d. christl. Welt XV Nr 33).

Auf dem **14. Internationalen Orientalisten-Kongrefs** in Algier (19. bis 27. April 1905) sprachen u. a. Deutsch über die talmudische Legende des Elisa ben Abujah (= Jesus, der Sohn des Vaters), P. Haupt über den Kohelet, F. Hommel über das Hochzeitsfest des Sonnengottes der Babylonier.

Eine **Stipendienstiftung** zu Gunsten des Studiums des AT und der semitischen Sprachen hat Geheimrat A. v. Scholz in Würzburg errichtet.

Für **Forschungsreisen in Palästina**, je eine in fünf Jahren hintereinander, hat der New Yorker Finanzmann Jakob Schiff der Harvard-Universität 200000 *M* zur Verfügung gestellt (DLz 1905 Nr 24).

Preisaufgabe. Aus Anlafs des 800. Todestages des Bibel- und Talmudkommentators Raschi hat der Vorstand der Wormser israelitischen Religionsgemeinde einen Preis von 300 *M* ausgesetzt für eine Schrift: „Was bedeutet Raschi für seine Zeit, wie wirkte er in der Folge, und von welchem Wert sind seine Schriften noch für die Jetztzeit?" Bis 1. Jan. 1906, Höchstumfang 48 Oktavdruckseiten, populär gehalten (nach DLz 1905 Nr 38).

Personalien. † 5. Sept. 1905 Konsistorialrat Dr F. Baethgen, o. Prof. für atl Exegese an der Universität Berlin. — Prof. für Dogmatik Dr A. Michiels am Priesterseminar in Mecheln wurde an Stelle von Dr F. Ceulemans (jetzt Pfarrer von St Laurens in Antwerpen) zum Professor für biblische Exegese dortselbst, Privatdozent Dr Basil Gheorghiu zum a. o. Prof. für Bibelstudium und Exegese an der griechisch-orientalischen Fakultät der Universität Czernowitz ernannt.

Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias.

Von Dr Paul Rieſsler in Blaubeuren.

Auf einen babylonischen Urtext[1] der Bücher Esdras und Nehemias weisen neben andern folgende Stellen hin:

Esr β′ 4, 5 סֹכְרִים עֲלֵיהֶם יוֹעֲצִים „sie dingten gegen sie Sachwalter“; Esr α′ 5, 70 (ἐπι)βουλὰς δημαγωγοῦντες „sie planten Intrigen“. Diese Differenz läſst sich in befriedigender Weise nur aus dem Babylonischen erklären: agâru „dingen, mieten“ wurde mit agâru „sinnen, planen“ und dâbibu „der Sachwalter, Kläger“ mit dabâbu „Rede, Plan, Intrige“ verwechselt.

4, 5 עֲצָתָם „ihr Vorhaben“; 5, 70 τὴν οἰκοδομήν „den Bau“. epšêtu Plur. „Gedanken“ (vorauszusetzender Sing. epištu Delitzsch 119[b]) und epištu „Bau, Werk“, Plur. epšêti miteinander verwechselt.

4, 12 שׁוּרַיָּא „die Mauern“; 2, 17 τὰς ἀγοράς „die Plätze“. Vgl. sukku „Mauer“ und sûḳu „Straſse“ (sûḳu rapšu „Platz“).

4, 12 אֻשַּׁיָּא „die Fundamente“; 2, 17 ναόν. Vgl. sukku 1. „Damm, Uferwand, Mauer“, 2. „abgeschlossener Raum innerhalb eines Tempels, Göttergemach, Wohnraum der Gottheit“.

4, 12 יַחִיטוּ; 2, 17 ὑποβάλλονται „sie legen das Fundament“. Beides geht auf ḫâṭu „geben“ zurück.

4, 17 בְּעֵל־טְעֵם; 2, 21 τῷ γράφοντι τὰ προσπίπτοντα; = bêl KA.ḪI. Das Ideogramm bedeutet sowohl ṭêmu „Bescheid, Bericht, Nachricht“ als šipru „Botschaft, Benachrichtigung“ (s. Delitzsch 297[b] 298[a]); also bêl ṭêmi und bêl šipri = „Berichterstatter, Botschafter“.

---

[1] Bzw. auf mehrere für die verschiedenen Bestandteile dieser Bücher.



5, 6; 6, 6 אֲפַרְסְכָיֵא; 6, 6 οἱ ... ἡγεμόνες, 6, 26 τοῖς ... ἡγεμόσι. Vgl. šuparšak, eine Art Beamte neben dem Pecha (s. Bertholet, Die Bücher Esra und Nehemia).

6, 10 נְוָלִוּ יִתְעֲבֵד „es soll niedergerissen werden"; 6, 31 εἶναι βασιλικά. Vgl. nadû 1. „zerstören", 2. „deponieren (in den königlichen Schatz)", d. i. konfiszieren; ebenso Dn 3, 29.

7, 11 הַסֹּפֵר „der Schreiber"; 8, 8 ἀναγνώστην „der Vorleser". Beides läſst sich auf aklu „Schreiber, Schriftkundiger, Gelehrter" zurückführen.

8, 15 אֶל־הַנָּהָר הַבָּא אֶל־אַהֲוָא; ἐπὶ τὸν λεγόμενον Θερὰν ποταμόν. Hier liegt fürs erste eine Verwechslung von itebbi (tibû „kommen") mit ittabi (nabû „nennen") vor. Sodann weist Θεράν auf ein Ideogramm TAR hin; ein solches findet sich bei Brünnow (A classified list Nr 11672) mit der Bedeutung „Pech, Erdpech". Dieses zusammengesetzte Ideogramm scheint bei E β′ in seine Bestandteile A + ? zerlegt und dementsprechend (אַהֲוָא Εὐί) wiedergegeben worden zu sein. — Da die zweite Hälfte des Ideogramms für sich allein ebenfalls „Pech, Erdpech" bedeutet (Brünnow Nr 10233), während der erste Teil (A) auch mû „Wasser" gelesen werden kann, ist es wahrscheinlich, daſs der ursprüngliche Sinn der Stelle war „bis zu dem Flusse, der Asphalt- oder Pechwasser genannt wird". Zum Asphaltflusse s. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen III 1 (1901), 330. Derselbe ist nach Hommel das Wâdi Sirḫân, im Oberlauf Wâdi Râgil genannt. Wo dasselbe einst in den Euphrat floſs, ist unsicher; vielleicht bei Baṣra, wo der zu Mohammeds Zeit vielgenannte Ort Dû-Ḳâr „Asphaltort" noch deutlich auf die ehemalige Einmündung eines Asphalt führenden Flusses hinweist. Der Verfasser des MT dagegen dachte mit אַהֲוָא wahrscheinlich an Hît (= Ihi-de-Ḳêra, d. i. Ihi des Asphalts, im Talmud, 'Αείπολις bei Isidor von Charax).

8, 17 בְּכָסִפְיָא הַמָּקוֹם; 8, 44 ἐν τῷ τόπῳ τοῦ γαζοφυλακίου. In beiden ist das hinter Städte- und Ländernamen stehende Determinativ KI noch besonders übersetzt und in E α′ überdies vorangestellt worden.

8, 35 צְפִירֵי חַטָּאת „Böcke zum Sündopfer“; 8, 63 τράγους ὑπὲρ σωτηρίου „Böcke zum Errettungsopfer“. Vgl. annu 1. „Sünde“, 2. „Gnade, Erbarmen“.

9, 8 פְּלֵיטָה „eine Schar von Entronnenen“; 8, 75 ῥίζαν „Wurzel, Wurzelsproſs“. Hier ist es das wahrscheinlichste, daſs beides auf eine Form von aṣû 1. „herausgehen“, 2. „entkommen“, 3. „hervorsprieſsen“ zurückgeht.

9, 8 יָתֵד „Zeltpflock“; 8, 75 ὄνομα „Name, Ruhm“. Vgl. hierzu sikkatu „Zeltpflock“ und das ebenso geschriebene, aber šikkatu zu lesende Wort für „Sieg, Triumph“ (eigentlich eminentia) Delitzsch 656ᵇ.

9, 14 שְׁאֵרִית „Überrest“; 8, 85 σπέρμα. Hier liegt eine Verwechslung von sittu „Überrest“ mit ṣîtu „Sproſs“ vor.

9, 14 וּפְלֵיטָה „und eine Schar Entronnener“; 8, 85 καὶ ὄνομα. Vgl. hierzu nabû „retten“ und nabû „nennen“.

9, 15 פְּלֵיטָה; 8, 86 ῥίζα; s. 9, 8.

10, 1 בָּכָה „Weinen“; 8, 88 ἐν τῷ πλήθει. Hier dürfte takbittu „Menge“ und bitakku „Weinen“ verwechselt worden sein.

10, 2 מִקְוֶה „Versammlung, Schar“; 8, 89 ἐπάνω „oben“. Vgl. ellatu „Familie, Schar, Meute“ und elâti „oben“.

Neh 2, 2 וְלֹא־הָיִיתִי רַע לְפָנָיו; dieser Text ist nicht zu halten (s. Bertholet zur Stelle). Der Zusammenhang verlangt statt רַע „böse, schlimm“ ein Wort wie „heiter, fröhlich“. Dies könnte auf eine Verwechslung des Ideogramms ḪÚL „Freude“ mit dem Ideogramm ḪUL „böse“ hinweisen.

3, 1 קִדְּשׁוּהוּ „sie weihten es ein“ steht hier unpassend (Bertholet). Es liegt eine Verwechslung von karâbu „segnen, weihen“ mit kirêbu, Syn. von sanâḳu „zusammenfügen“, vor.

3, 8 וַיַּעַזְבוּ dürfte auf eṣêpu, eṣêbu „verdoppeln, hinzufügen“ zurückgehen.

3, 11 מִדָּה שֵׁנִית „ein zweites Maſs“. Bertholet findet es auffallend, daſs hier und V. 19 20 30 Namen erscheinen, die nicht schon erwähnt sind. Er zieht daraus den Schluſs, daſs wir die Liste in unvollkommenem Zustand besitzen. Allein näher liegt die Annahme einer Verwechslung von šanîtu „ein anderes (Maſs)“ mit šanûtu „zweites“.



3, 30 הַשִּׁשִּׁי „der Sechste" ist dringend verdächtig (Bertholet). Da sonst durchweg zu neuem Subjekt das Prädikat ausdrücklich wiederholt ist, so ist ein solches auch für diese Stelle anzunehmen. Es dürfte wohl eine Verbalform von ašâšu „gründen" mit šiššu „sechster" verwechselt worden sein.

3, 34 הֲיַעַזְבוּ לָהֶם hat noch keine befriedigende Erklärung gefunden. Es geht auf ašâbu I 2 „sich in einen Hinterhalt legen" zurück. Der Sinn ist: „Wollen sie sich in einen Hinterhalt legen?"

3, 34 הֲיִזְבָּחוּ gibt keinen passenden Sinn; denn geopfert haben die Juden schon vorher. Es liegt hier eine Verwechslung von ḳarâbu „zum Kampf ausziehen" mit karâbu „weihen, darbringen" (s. kurbânu „Darbringung, Gabe, Opfer") vor. Der Sinn ist: „Wollen sie zum Kampf ausziehen?"

3, 38 חֶצְיָהּ mufs sich auf die Höhe beziehen (Bertholet), gibt aber dann keinen Sinn, wie schon Winckler nachgewiesen hat. Im Urtext stand mašlu „insgesamt, in ihrer Gesamtheit", welches mit mišlu „Hälfte" verwechselt wurde.

4, 7 מִתַּחְתִּיּוֹת ... בַּצְּחִיחִים „Bertheau hat hier richtig gesehen, dafs das doppelte וָאַעֲמִיד blofs möglich ist, wenn jedes sein eigenes Objekt hat. Das erste in מִתַּחְתִּיּוֹת suchend, das allerdings den gegenwärtigen Text in unerträglicher Weise beschwert, hat er מַחֲשָׁבוֹת oder ein sonst nicht vorkommendes מְמַחֲוִיּוֹת als Bezeichnung von Wurf- oder Schleudermaschinen vermutet.. Gesteigert wird die allgemeine Unsicherheit unserem Texte gegenüber noch dadurch, dafs wir בַּצְּחִיחִים nicht verstehen ‚an sonnverbrannten Stellen'" (Bertholet). Die Lösung dieser Schwierigkeiten findet sich im Babylonischen. צְחִיחָה „dürre, von der Sonne verbrannte Gegend" = babylon. nabâlu „dürres, trockenes Land"; die „Kriegsmaschine, Belagerungsmaschine, Mauerbrecher" o. ä. = babyl. napilu. Napilu und nabâlu konnten sehr leicht miteinander verwechselt werden. Hier hätten wir also die von Bertheau geforderte Wurf- oder Schleudermaschine. Da man diese Maschinen nicht „unterhalb", sondern „innerhalb" der Mauer aufzustellen pflegte, kann מִתַּחְתִּיּוֹת nicht den ursprünglichen Sinn bieten. Es geht

vielmehr auf babylon. šapiltu 1. „untere Seite", 2. „Innenseite" zurück. In letzterer Bedeutung ist es hier zu nehmen.

4, 11 הַבּוֹנִים ... וְהַנֹּשְׂאִים בַּסֶּבֶל = bânê u (amêl) zabil kudurrî „die Bauarbeiter und die Handlanger".

5, 7 וַיִּמָּלֵךְ לִבִּי עָלַי „ich ging mit mir zu Rate"; die gleiche Redensart findet sich im Assyr.-Babylonischen libbašu imallikušu (Delitzsch 412[a]).

5, 15 אַחַר ist unverständlich (Bertholet); vielleicht geht es auf aḫartiš „für alle Zukunft" zurück.

5, 18 בֵּין עֲשֶׂרֶת יָמִים „innerhalb zehn Tagen". Bedenken gegen die Richtigkeit dieses Textes sind nicht zu unterdrücken (Bertholet). Warum sollte es nur „innerhalb zehn Tagen" Wein in Menge gegeben haben? Und warum wird hier die Zeit in zehn Tage und nicht in die doch näher liegenden sieben Tage der Woche eingeteilt? Es liegt eine Verwechslung von ûmê aširti (vgl. יוֹם קֹדֶשׁ Neh 10, 32) „Festtage" mit ûmê ešreti „zehn Tage" vor. Der Sinn ist: „an den Festtagen gab es Wein in Menge".

8, 3 אָזְנֵי „die Ohren": E α′ 9, 41 τὸν νοῦν. Vgl. babyl. uznu 1. „Ohr", 2. „Sinn".

9, 17 וַיִּתְּנוּ־רֹאשׁ entspricht, wie Haupt zuerst hervorgehoben hat, dem assyr. Sprachgebrauch šakânu ša rêši „widerstreben, seinen Kopf aufsetzen".

13, 24 חֲצִי „die Hälfte" ist unerträglich. Warum redete blofs die eine Hälfte der Kinder eine nichtjüdische Sprache? Warum nicht auch die andere? Wenn aber die andere Hälfte der Kinder jüdisch verstand, so mufste der Verkehr der Kinder untereinander es notwendig mit sich bringen, dafs auch die eine Hälfte wenigstens etwas von der jüdischen Sprache auffafste. Dem aber steht der Satz entgegen וְאֵינָם מַכִּירִים לְדַבֵּר יְהוּדִית „und sie verstanden nicht jüdisch zu reden". חֲצִי beruht eben auf einer Verwechslung von mašlu „alle, die Gesamtheit" mit mišlu „Hälfte" (ebenso 3, 38). Der Sinn ist: „ihre Kinder sprachen alle eine nichtjüdische Sprache, aber jüdisch konnte keines von ihnen reden".

Zum Schlufs sei noch auf E α′ 4, 33—40 (Pagenwettstreit) aufmerksam gemacht. Hier werden der ἀλήθεια „Wahrheit" göttliche Eigenschaften und Werke beigelegt: Allmacht, Verehrungswürdigkeit, Gerechtigkeit und die Weltschöpfung. Zuletzt wird die ἀλήθεια geradezu als θεὸς τῆς ἀληθείας angeredet. Dies legt den Gedanken nahe, ob nicht ἀλήθεια und θεὸς τῆς ἀληθείας gemeinsam auf das Ideogramm AN. ŠA. GI. NA. zurückzuführen seien. Dieses Ideogramm läfst sich lesen 1. kittu „Wahrheit", 2. il kitti „Gott der Wahrheit" (Delitzsch 323[a]).

Textkritik und Kolumnenschreibung.

Eine eigentümliche Kreuzung der Lesarten zwischen MT und LXX finden wir in den Doppelübersetzungen zu Prv 2, 19 und 4, 10.

2, 19[b] וְלֹא יַשִּׂיגוּ אָרְחוֹת חַיִּים

19[c] οὐ γὰρ καταλαμβάνονται ὑπὸ ἐνιαυτῶν ζωῆς.

4, 10[b] וְיִרְבּוּ לְךָ שְׁנוֹת חַיִּים

10[c] ἵνα σοι γένωνται πολλαὶ ὁδοὶ βίου.

Wer die Stellen isoliert betrachtet, wird sich vergeblich bemühen, für die griechische Wiedergabe eine glaubbare hebräische Vorlage zu finden (vgl. A. J. Baumgartner, Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes z. d. St.). Wenn man aber beachtet, dafs die zweiten Hälften der Stichen mit den entsprechenden hebräischen Vorlagen sich kreuzen, so ist sofort klar, dafs dies nicht Zufall sein kann. 2, 19 und 4, 10 müssen in der LXX infolge der Kolumnenschreibung ungefähr auf die gleiche Linie gekommen und einander benachbart gewesen sein, so dafs ein Abschreiber bei Einreihung der im Kolumnenzwischenraum stehenden Randglossen von einem Stichosende auf das andere abirren konnte, oder dafs die Zugehörigkeit der in engem Raum gedrängten Stichosteile unklar erschien. Diese Erklärung wird durch die Beobachtung unterstützt, dafs 1, 1—2, 19 aus 52 Versen, 2, 20—4, 10 aus 48 Versen bestehen, also Stücke mit ungefähr gleichem Umfang sind.

Infolgedessen ist 2, 19[c] (gegen Lagarde) und 4, 10[c] (gegen Jäger, Lagarde und Baumgartner) sekundär, und zwar 4, 10[c] trotzdem, dafs Clemens Alexandrinus diesen Stichos allein ohne 10[b] bietet (vgl. O. Stähelin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, 1901, 30). In Hatch-Redpath ist S. 474[c] zu Prv 2, 19 die Note (2) in † zu korrigieren und אֹרַח unter den hebräischen Äquivalenten für ἐνιαυτός ganz zu tilgen.

J. Göttsberger.

Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels.

Von J. van Bebber zu Rindern.

Keine atl Prophetie hat im Laufe der Jahrhunderte vor und nach Christus so lebhaft die Geister beschäftigt wie die Wochenprophetie Dn 9, 24ff. Schon Hieronymus zählte neun verschiedene Berechnungen auf, freilich ohne sie zu erschöpfen. Seitdem ist die Zahl derselben gewaltig angeschwollen. Die Divergenz betrifft teils die Auffassung des Ausdruckes „Woche", teils die Zerlegung der 70 Wochen in ihre Teile und deren Aufeinanderfolge, teils und zumeist den terminus, a quo die Wochen zu berechnen sind. Den neuesten Versuch, das schwierige Problem in befriedigender Weise zu lösen, machte Raška, emerit. Professor zu Budweis[1], und wenn P. Handmann S. J. recht hat, so wäre die richtige Deutung und Berechnung der Prophetie wohl als gelungen zu betrachten, und nicht blofs dies, auch die gegenwärtig viel verhandelte Frage nach der zeitlichen Begrenzung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu wäre durch Raška so gut wie entschieden[2]. Es wäre nun höchst unwissenschaftlich und zugleich sehr undankbar, an gesicherten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung von solcher Tragweite achtlos vorübergehen zu wollen; aber eine etwas eingehendere Prüfung derselben, als sie anscheinend von P. Handmann angestellt wurde, wird doch nicht verwehrt sein.

Unter den 70 Wochen Dn 9, 24 versteht Raška, gewifs mit Recht, Jahrwochen (= 490 Jahre). Auch darin findet er

---

[1] Linzer theol.-prakt. Quartalschr. 1904, 13—27.

[2] Natur und Offenbarung L (1904) 293ff; Regensburger Korrespondenzblatt 1904 Nr 10, Sp. 139.

allgemeinen Beifall, dafs er die im folgenden aufgezählten Wochen (7, 62, 1) ebenfalls als Jahrwochen betrachtet und mit den V. 24 genannten 70 Wochen identifiziert. Ihren Ausgangspunkt gibt, wie auch Raška zugesteht, die Prophetie selbst ausdrücklich an V. 25: „Wisse und verstehe wohl: Vom Ausgange des Wortes, dafs Jerusalem wiedererbaut werden soll, bis auf einen Gesalbten, Fürsten, sind 7 Wochen und sind 62 Wochen: wiedererbaut wird es (Jerusalem), (Ober-)Markt und (Tyropöon-)Tal[1], und zwar in Bedrängnis der Zeiten.“ Wenn aber Raška unter dem „Ausgang des Wortes“ den Erlafs eines von Gott angeregten oder eingegebenen königlichen Ediktes versteht und weiterhin behauptet, von den Perserkönigen habe nur Artaxerxes I. Longimanus ein solches Edikt in seinem 20. Regierungsjahre erlassen (Neh 2, 1ff), so sind diese seine grundlegenden Aufstellungen ebenso anfechtbar wie jene andere (S. 26), der König Darius, in dessen erstem Regierungsjahr Daniel die Wochenprophetie empfing (9, 1f), sei identisch mit dem Esr 4, 24 (Zach 1, 1 Agg 1, 1) genannten König Darius. Denn was letzteren betrifft, so war er nicht ein Sohn des Achasveros (Kyaxares), sondern des Hystaspes (Vistaspa), auch kein Meder, sondern ein Perser aus dem Stamme der Achämeniden, auch kein bereits betagter Mann, als er die Regierung antrat (Dn 6, 1), sondern nach Herodot ein anfangs Dreifsiger[2]. Sodann wird Darius Medus Dn 6, 29 (vgl. 8, 3 20)

---

[1] רְחוֹב וְחָרוּץ ist Apposition zu Jerusalem und bezeichnet dies jedenfalls nach seinen zwei Hauptteilen: Ober- und Unterstadt (vgl. 4 Kg 22, 14 Soph 1, 10). LXX übersetzten aufs Geratewohl: „nach Breite und Länge“, Theodotion und nach ihm Hieronymus: „Strafse und Mauer“, indem sie wohl speziell an den Mauerbau des Nehemias dachten. Allein das zweite Wort heifst Einschnitt, also entweder Graben (Festungsgraben), was aber hier nicht pafst, oder Taleinschnitt, hier Tyropöontal = Unterstadt, im Gegensatz zu der Oberstadt (Davidsstadt Zion), die von dem schon 2 Chr 32, 6 erwähnten Marktplatz (רְחוֹב) der Obermarkt (ἡ ἄνω ἀγορά, Iosephus, B. I. 5, 4, 1) oder wohl auch kurzweg „der Markt“ hiefs (Iosephus, Ant. 14, 13, 3), wie das aus der Unter- in die Oberstadt führende (dreifache) Tor „das Stadttor“ (2 Kg 23, 8 2 Chr 32, 6; vgl. Jer 17, 19; 39, 3 2 Chr 23, 20).

[2] Vgl. Duncker, Geschichte des Altertums IV 249 468. Von der

ganz offenbar als (unmittelbarer) Vorgänger des Cyrus auf dem Throne Babylons bezeichnet und im dritten Jahre des Cyrus (Dn 10, 1) des ersten Jahres jenes Darius als der Vergangenheit angehörig Erwähnung getan (11, 1). Sodann war ein die Wiederherstellung der Stadt Jerusalem betreffendes Edikt schon von Cyrus erlassen, jenes nämlich, wovon Esr 1, 2 ff Meldung tut. Freilich ist darin ausdrücklich nur vom Tempelbau die Rede; es ist aber zu beachten, daſs der Chronist hier nur ein Bruchstück des Ediktes bzw. einen teilweisen Auszug aus demselben gibt (vgl. Esr 6, 3 ff und Holzhey, Die Bücher Esra und Nehemia 13; J. Fischer, Die chronol. Fragen in den Büchern Esra-Nehemia 12 f), und sollte auch im ganzen Edikt der Wiederherstellung der ehemaligen, den Tempel umschlieſsenden Stadt nicht ausdrücklich gedacht worden sein, so war dieselbe doch selbstverständlich miteingeschlossen. Auch folgte sie aus der Aufforderung an die Exulanten, mit Hab und Gut nach Jerusalem zurückzukehren, versteht sich, um sich dort wohnlich niederzulassen, sodann aus der Berufung des Cyrus auf Jahwe, den Gott Israels, der ihn beauftragt habe, seinen Tempel in Jerusalem wiederherzustellen. Ohne Zweifel haben nämlich die Juden in Babylon dafür gesorgt, daſs Cyrus den Propheten Isaias zu lesen bekam, der 44, 28 ausdrücklich den Cyrus (Kores) im Auftrage Jahwes zum Tempel sprechen läſst: „Werde gegründet", aber auch zur Stadt: „Werde erbaut", und der 45, 1 13 denselben Cyrus nicht bloſs als den Befreier der Juden, sondern auch als den künftigen Wiederhersteller der Stadt Jerusalem preist[1]. Daſs die Juden dessen Edikt in diesem Sinne aufgefaſst und auf Grund desselben, wenn auch erst später nach Herstellung des Tempels (Zach 2, 4), so doch noch vor Nehemias angefangen haben, auch die Festungsmauern der Stadt samt den Toren wieder-

---

Gleichung: Darius Medus = Kambyses (P. Rieſsler) kann vollends keine Rede sein (vgl. 11, 1 f).

[1] Der von der Wiederherstellung der Stadt Jerusalem, des Tempels und Gottesdienstes handelnde Brief des Cyrus bei Josephus (Ant. 11, 1, 3) ist wahrscheinlich unecht, aber sicher im Sinne des Cyrus abgefaſst.

aufzurichten, wird auf Grund von Esr 4, 6—23 und Neh 1, 3 jetzt fast allgemein angenommen (vgl. Holzhey a. a. O. 32, Siegfried und Bertholet zu diesen Stellen).

Nun beachte man die Situation, in welcher Daniel sich befand, und deren Schilderung er Kap. 9 der Wochenprophetie über die künftigen Geschicke der heiligen Stadt vorausschickt, um die Prophetie so weit als möglich verständlich zu machen. Cyrus, auf den als den künftigen Wiederhersteller von Stadt und Tempel die Augen der Exulanten und gewiſs auch des Daniel gerichtet waren, war damals erst im Anzuge. Den babylonischen Königsthron hatte eben nach dem Sturze der chaldäischen Dynastie der Meder Darius bestiegen (9, 1; 5, 30; 6, 1). Noch schmachteten die Juden im Exil (V. 7 18); noch lag ihre heilige Stadt samt dem Heiligtum des Tempels in Trümmern (V. 16f; vgl. Klgl 5, 18) und sollte nach der Weissagung des Jeremias (25, 11; vgl. 27, 22; 29, 10; 30, 1 18) noch über drei Jahrwochen ein Trümmerhaufen bleiben; denn, wie der Prophet Daniel 9, 2 die Weissagung auffaſste, sollten „erfüllt werden an den Trümmern Jerusalems 70 Jahre“ (= 10 Jahrwochen), diese also mit der Zerstörung Jerusalems 586 beginnen. Daniel fleht zu Gott um Abwendung seines Zornes und bittet ihn, der „die Fristen und Zeiten zu ändern vermag“ (2, 21), um Abkürzung der von Jeremias der Stadt angedrohten Strafzeit. Sein Gebet wird erhört. Wenn nun der Verkünder des göttlichen Ratschlusses von der Wiederherstellung der Stadt Jerusalem redet, so kann er nur jene Wiederherstellung meinen, welche mit Cyrus, dem bereits von Jahwe dazu Beauftragten, beginnen sollte, nicht aber speziell nur die Wiedererbauung der (unterdes zum zweitenmal von den Samaritanern etc. zerstörten) Stadtmauer durch Nehemias in der fernen Zukunft. Auch deutet der Text klar genug an, daſs die Wiedererbauung der Stadt mit ihren wesentlichen Teilen nicht bloſs auf groſse Hindernisse stoſsen („Bedrängnis der Zeiten“), sondern auch eine lange Reihe von Jahrwochen in Anspruch nehmen werde. Soll daher unter dem „Wort“ (V. 25) ein königliches Edikt verstanden werden, so könnte es nicht ein solches des Arta-

xerxes Longimanus sein, wie auch noch Knabenbauer, Myszkomski u. a. meinen, sondern nur das des Cyrus. Nun ist aber eine Datierung der 70 Jahrwochen von diesem (im Jahre 538 ergangenen) Edikte anerkanntermaſsen mit der Geschichte unvereinbar und ist auch nach der auf diese Weise angestellten, aber gänzlich fehlgeschlagenen Berechnung, welche Clemens Alex. und Hippolyt vertreten haben, nicht mehr versucht worden. Bei dieser Sachlage wird man die Deutung von einem königlichen Edikte überhaupt wohl aufgeben und sich nach einer andern Auffassung umsehen müssen. Auf den richtigen Weg weist schon der Eingang des Buches Esdras: „Und im ersten Jahre des Cyrus, des Königs von Persien — damit das aus Jeremias' Munde ergangene Wort Jahwes sich erfülle —, regte Jahwe den Geist des Cyrus an“ etc. In der Tat nötigt der Kontext der Wochenprophetie Dn 9, 24f, mit V. 2 unter dem „Wort“ das Wort oder Orakel Jahwes an den Propheten Jeremias zu verstehen, welches im vierten Jahre Jojakims (607/6 v. Chr.) zum erstenmal erging (Jer 25, 1 11), dann aber öfter von Jeremias wiederholt und inhaltlich genauer bestimmt wurde und die Rückkehr der Juden aus einer 70 Jahre währenden Gefangenschaft sowie die Wiederherstellung der Stadt Jerusalem und des Tempels zum Gegenstande hatte. Da Daniel erst in dem genannten Jahre des Jojakim nach Babylon deportiert sein wird (Dn 1, 1 ff), so konnte er das „Wort“ noch selbst in Jerusalem aus dem Munde des Propheten gehört haben; er hat aber dasselbe mit seiner näheren Erklärung auch in den Schriften des Jeremias gelesen und der Zahl 70 seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt (9, 2). Die Richtigkeit dieser Auffassung und Datierung des „Ausganges des Wortes“ vorausgesetzt, würde sich der Sinn von V. 25 folgendermaſsen gestalten: „Von dem Zeitpunkte an, wo, wie du weiſst, das Wort Jahwes an Jeremias ausging, daſs Jerusalem wiederhergestellt werden solle, bis auf einen gesalbten Fürsten sind 7 Wochen und sind 62 Wochen (d. h. zähle einerseits vom vierten Jahre Jojakims bis auf Cyrus, den einzigen heidnischen Fürsten, welchen Jahwe selbst Is 45, 1

seinen Gesalbten genannt hat, 7 Jahrwochen, also von 607/6 bis 558/7, — zähle anderseits von demselben Anfangstermin bis auf einen andern gesalbten Fürsten [den Hohenpriester Onias III.] 62 Jahrwochen, also von 607/6 bis 173/2): wiedererbaut wird (in der Zwischenzeit von Cyrus bis Onias III.) Jerusalem, Markt und Tal, und zwar in Bedrängnis der Zeiten.“ Zu dieser Auffassung stimmt die Fortsetzung V. 26: „Und nach den 62 Wochen (172/1) wird ein Gesalbter (der Hohepriester Onias III.) ermordet werden, und Trauer[1] wird sein über ihn“ etc. Die Erfüllung berichtet 2 Makk 4, 35ff. Als der rechtmäſsige und würdige Hohepriester Onias III. um 171 von dem Reichsverweser Andronikus auf Betreiben des Gegenhohenpriesters Menelaus ermordet worden war, trauerten nicht bloſs die Juden, sondern auch viele Heiden; selbst der König Antiochus IV. vergoſs Tränen und lieſs den Mörder umbringen. Bis zu diesem Punkte (V. 26) lautete die Prophetie für Daniel immerhin sehr tröstlich. Die 70 Exilsjahre des Jeremias sollten wie auch die ihnen entsprechenden 70 Jahrwochen auf die Fürbitte Daniels zurückdatiert werden vom Jahre der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (586/5) zum vierten

---

[1] Die Textlesart וְאֵין לוֹ (und nicht ist ihm) gibt gar keinen Sinn. Die Annahme, es sei אָוֶן (Verschuldung) ausgefallen (ThQ 1892, 355f; v. Gall, Die Einheitlichkeit des Buches Daniel 89; Marti in Kautzsch' Bibelübersetzung) scheitert an לוֹ, wofür man in diesem Falle בוֹ erwarten müſste. Man lese (statt אֵין) און oder (defective) אן (Trauer, Totentrauer) und vgl. zu der Präposition לְ die Synonyma von „Trauern“. Wahrscheinlich bot das Original bloſs אן (wie auch wohl vorher משח statt משיח; vgl. LXX), oder es wurde Vav mit Jod verwechselt, wie häufig, im Buche Daniel mindestens 9mal (vgl. ed. Baer 95—98). Das Wort ist selten in diesem Sinne (Dt 26, 14 Gn 15, 18 Os 9, 4; vgl. Hieron., Opp. II 201), wurde aber wohl absichtlich gewählt, um auf den Namen Onias (אוֹנִיָּה, Kraft oder Trauerschmerz Gottes; vgl. Simonis, Onom. 152) anzuspielen. Analog ist die Anspielung Is 44, 28 auf den Namen Kores = Hirt (Hommel, Geschichte Babyl. 273). Was die Vulgata betrifft, so vermuten P. Granderath S. J. (Stimmen aus Maria-Laach 1879, 6, 49) und Fraidl (Die Exegese der 70 Wochen Daniels [1883] 86) auf Grund von Augustinus, Ep. 199, 19, wohl mit Recht, daſs nur die Worte „et non erit eius“ ursprünglich, dagegen die Worte „populus qui eum negaturus est“ eine in den Text gedrungene Randglosse des Hieronymus sind.

Jahre Jojakims (607/6), in welchem Jerusalem zum erstenmal von Nebukadnezar erobert, ein Teil der Tempelschätze geraubt und Daniel mit einigen Gefährten ins Exil geführt wurde (Dn 1, 1ff; vgl. Esr 1, 1). Diese Zurückdatierung um 3 Jahrwochen bedeutete eine Reduktion des Exils von 10 auf 7 Jahrwochen und enthielt die Zusicherung, daſs die Rückkehr der Exulanten und der Beginn der Wiederherstellung der heiligen Stadt wirklich schon unter dem damals bereits gegen Babylon im Anmarsch begriffenen Cyrus und nicht erst 3 Jahrwochen (537/6—516/5) später (unter Darius Hystaspes) stattfinden werde. Sodann sollten von den 70 Jahrwochen die ersten 7, welche mit den Exilsjahren parallel liefen, ohne Zweifel auf Grund von Is 40, 2[1], doppelt gezählt werden, was dadurch erreicht wurde, daſs die 62 Jahrwochen (V. 25) nicht nach den 7 Jahrwochen fortgezählt werden, sondern mit diesen denselben Anfangstermin haben sollten. So erklärt sich sowohl die Zerlegung der 69 Wochen in 7 Wochen und 62 Wochen, als auch die Nichtwiederholung der 7 Wochen V. 26. Was die Fortsetzung der Prophetie über die letzte Jahrwoche (172/1—165/4) und ihre Erfüllung durch Antiochus IV. Epiphanes betrifft, so sei der Kürze wegen verwiesen auf P. Rieſsler, Das Buch Daniel 80f, und auf Wieseler[2], der aber darin irrt, daſs er in den Schluſsworten den Tod des Tyrannen geweissagt findet, da 1 Makk 6, 16 nur an dessen unheilbare Erkrankung (Wahnsinn nach Polyb. 31, 11) denken läſst (vgl. Loch u. Reischl zu Dn 12, 11). Daſs auch der Verfasser des 1. Makkabäerbuches die Schluſsverse der Prophetie auf die Verwüstung der Stadt und des Tempels durch Antiochus bezog, verrät er deutlich genug durch den unserer Prophetie entlehnten Ausdruck βδέλυγμα ἐρημώσεως für den auf dem Brandopferaltar errichteten Götzenaltar (1, 54). Wenn aber auch

---

[1] Is 40, 2: „Redet Jerusalem zu Herzen und rufet ihm zu, daſs seine Dienstbarkeit beendet, seine Schuld abgetragen, daſs es aus Jahwes Hand Doppeltes (= doppelt schwere Strafe) für all seine Sünden empfangen habe.“ Vgl. Jer 16, 18.

[2] Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen Daniels 107ff.

der Herr in seiner Weissagung von der letzten Verwüstung Jerusalems (Mt 24, 15f Mk 13, 14) sich desselben Ausdruckes bediente unter Zitierung des Propheten Daniel, so hat er ohne Zweifel denselben in weiterem Sinne genommen und, wie Lukas (21, 20) andeutet, an das Erschienensein des römischen Heeres (στρατός) mit seinen abgöttisch verehrten Feldzeichen auf dem heiligen Boden (τόπος ἅγιος) Judäas (vgl. Iosephus, Ant. 18, 5, 3) gedacht, indem er durch das Zitat zugleich zu verstehen gab, daſs er in der Verwüstung von Stadt und Tempel durch Antiochus einen Typus dessen erblickte, was unter Vespasian mit Jerusalem und dem Tempel geschehen sollte. Daſs er aber die Danielsche Wochenprophetie direkt messianisch aufgefaſst und in chronologischer Hinsicht auf sich und seinen Tod bezogen habe, dafür findet sich im NT nicht die leiseste Andeutung; daſs ihm eine solche Beziehung völlig fern gelegen habe, darf man auch schon aus der Anwendung schlieſsen, welche er von dem Danielzitat auf die letzte Katastrophe der Stadt Jerusalem macht.

Es wäre nun aber doch denkbar, daſs die Wochenprophetie eine doppelte Erfüllung gefunden hätte und somit eine doppelte Berechnung zulieſse: auſser der vorstehend gegebenen eine zweite in der Art, wie sie von Raška aufgestellt worden ist. Wie schon bemerkt, versteht Raška unter dem „Wort“ (V. 25) ein von Gott eingegebenes königliches Edikt, und zwar jenes, welches der Perserkönig Artaxerxes I. Longimanus im 20. Jahre seiner Regierung an Nehemias ergehen lieſs (Neh 2, 1ff). Diese Auslegung finden wir schon bei Julius Afrikanus, Chrysostomus, Isidor von Pelusium, Theodoret, Zonaras, Euthymius, Beda [1] und vielen Neueren. Mit einem groſsen Aufwand von Gelehrsamkeit wurde sie verteidigt von Hengstenberg, aber auch gründlich widerlegt von Kleinert [2]. Die Unmöglichkeit, die vollen 20 Regierungsjahre (485—465),

[1] Vgl. Fr. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels 156ff.

[2] Beiträge zu den theol. Wissenschaften, Dorpat 1833, 1—232. Auffallenderweise entgingen Kleinert die für ihn sprechenden chronologischen Angaben des Theodoret und Hieronymus zu Ez 4, 4ff.

welche die historische und astronomische Überlieferung dem Könige Xerxes beilegt, mit Hengstenberg um 10 Jahre zu verkürzen und letztere seinem Sohne Artaxerxes I. zuzuschreiben, erkennt auch Raška an. Daher schlägt er einen andern Weg ein. Er versteht, wie schon Petavius, das 20. Regierungsjahr Neh 1, 1; 2, 1 (5, 14) nicht von der Alleinherrschaft des Artaxerxes, sondern von der Mitregentschaft desselben mit seinem Vater Xerxes, und bezeichnet es als eine „besondere Fügung Gottes“, dafs Flavius Josephus (Ant. 11, 5, 7f) uns in den Stand gesetzt hat, den Beginn dieser Mitregentschaft zu berechnen in Übereinstimmung mit den Angaben des Herodot (7, 2) und des Buches Esther (2, 16; 11, 2 Vulg.). Nach Josephus, sagt Raška, habe Nehemias den Auftrag zur Wiedererbauung der Mauern Jerusalems erhalten im 25. Jahre des Xerxes, der Bau aber 2 Jahre und 4 Monate gedauert bis ins 28. Jahr dieses Königs; sonach sei das 20. Jahr des Artaxerxes parallellaufend gewesen mit dem 25. Jahre des Xerxes, folglich das 23. Jahr des ersteren mit dem 28. Jahre des letzteren oder, da 485 v. Chr. als erstes Regierungsjahr des Xerxes historisch feststehe, mit dem Jahre 458 v. Chr. In diesem Jahre, und zwar nach demselben Josephus „im 9. Monate“ (hier offenbar nicht des jüdischen, sondern des julianischen Kalenders, also im September = Elul, Neh 6, 15), sei der Mauerbau vollendet gewesen, 52 Tage nicht nach dem Beginn des Mauerbaues, sondern nach dem letzten Hinderungsversuche seitens der umwohnenden Völker. Bald darauf habe Nehemias die Einweihung der Mauer vorgenommen, und zwar, wie aus 2 Esr 12, 44 (Vulg.: expiatio) hervorgehe, am Versöhnungstage (10. Tišri), der im Jahre 458 nach astronomischer Berechnung auf den 11. Oktober gefallen sei. Dieser Dedikationstag nun, der nach 2 Makk 1, 18ff durch ein ähnliches Altarwunder ausgezeichnet worden sei wie die Dedikation des Tempels durch Salomo (2 Chr 7, 10), sei der Tag, mit dem die 70 Jahrwochen Daniels ihren Anfang genommen hätten. Rechne man nun vom 11. Oktober 458 um 69 1/2 Jahrwochen oder 486 Jahre und 6 Monate weiter, so führe die Rechnung genau

auf den Todestag Jesu, den 7. April 30 n. Chr. Somit falle der Kreuzestod des Messias gerade in die Mitte der 70. Jahrwoche Daniels. In der Tat, wer sollte nicht staunen über ein so wunderbar genaues Eintreffen der Wochenprophetie und nicht von vornherein überzeugt sein, daſs nun auch die Berechnung der noch übrigen zweiten Hälfte (3½ Jahre) der 70. Jahrwoche (vom 7. April 30 bis 2. September 70 n. Chr.), welche Raška im folgenden bietet, ebenso genau zugetroffen? Daſs auch Eusebius einen ungeahnten Triumph feiert mit seiner Chronologie der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (½ Jahrwoche = 3½ Jahre), versteht sich von selbst. Gehen wir aber an eine Prüfung der bisherigen Aufstellungen Raškas, so möchte man fast auf den Gedanken kommen, Raška habe seine Leser zum besten haben wollen.

Dem Wortlaute der Prophetie gemäſs sollen die Jahrwochen gerechnet werden „vom Ausgange des Wortes", nach der Erklärung Raškas vom Ausgang (Erlaſs) des die Bau-Erlaubnis enthaltenden Ediktes des Königs Artaxerxes I. im Nisan (März/April) seines 20. Jahres der Mitregentschaft (461 v. Chr.), und hinterher hören wir, daſs sie mehr als 3 Jahre später, nach Vollendung des Mauerbaues, am Tage der Mauerweihe, den 11. Oktober 458, beginnen! Diesen Anachronismus, der die ganze Berechnung über den Haufen wirft, kann die nachträgliche Bemerkung Raškas nicht rechtfertigen, Gott habe durch das wunderbare Altarfeuer bei der Mauerweihe (2 Makk 1, 18ff) kundgetan, daſs „das Wort" des Königs, Jerusalem solle wiedererbaut werden, eigentlich sein Wort war. Denn dabei bleibt bestehen, daſs „das Wort" ausgegangen war nicht nach, sondern vor dem Mauerbau, nicht im 23., sondern im 20. Jahre des Artaxerxes, nicht im Monat Tišri, sondern im Nisan, nicht in Jerusalem, sondern in Susa (Neh 1, 1; 2, 1ff).

Der Tag der Mauerweihe soll der Versöhnungstag (10. Tišri) gewesen sein, bekanntlich ein strenger Buſs- und Fasttag[1]. Schlagen wir nun Neh 12, 43f auf, so lesen wir

[1] Wenn 2 Chr 7, 9 die Tempelweihe Salomos dem Laubhüttenfeste vorangehen läſst, so widerspricht dies 5, 3 und 3 Kg 8, 2 („an dem Feste"

dort: „Und sie brachten an jenem Tage (der Mauerweihe) grofse Opfer dar und freuten sich; denn Gott hatte ihnen grofse Freude gegeben, und auch die Weiber und Kinder freuten sich, und es ward der Jubel Jerusalems weithin gehört." Danach sollte man glauben, dafs gerade der Versöhnungstag hier ausgeschlossen sei. Auch die Vulgata kann hier nicht helfen; denn wenn im folgenden von der Einrichtung einer Kontrolle der Abgaben für die Kultbeamten an jenem Tage (= zu jener Zeit) die Rede ist und den Priestern und Leviten das Lob erteilt wird, dafs sie den Dienst ihres Gottes beobachteten und den Dienst der rituellen Reinheit (טָהֳרָה, Vulg.: expiatio), so ist damit nicht entfernt angedeutet, dafs der Tag der Mauerweihe der Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים, dies expiationis, Lv 23, 27; 25, 9) war. Vielmehr wird der Tag der Mauerweihe 2 Makk 1, 18ff auf den 25. Kislev (Dezember) verlegt, also in „den 9. Monat" des jüdischen Kalenders (Iosephus, Ant. 11, 5, 8). Das Feuerwunder, welches sich nach der Tradition bei der Mauerweihe ereignete, gab dem wahrscheinlich jährlich wiederkehrenden Feste den Namen φῶτα (Feuer- und Lichtfest), und dieser Name ging später auf das Tempelweihfest über, welches vom 25. Kislev an acht Tage lang fröhlich gefeiert wurde, wie das Laubhüttenfest (vgl. Iosephus, Ant. 12, 7, 7; 2 Makk 1, 18; 10, 6). Daher mag es kommen, dafs Josephus auch die Mauerweihe des Nehemias acht Tage lang festlich mit Opfermahlen begehen läfst. Von dem Feuerwunder berichtet er nicht, und auch den Ursprung des Festnamens φῶτα weifs er nicht recht zu deuten, weil ihm das 2. Makkabäerbuch ganz unbekannt geblieben ist[1].

Nach Raška soll ferner das 20. Jahr des Artaxerxes (Neh 1, 1; 2, 1; 5, 14) nicht von der Alleinherrschaft zu verstehen sein, wie bisher fast allgemein angenommen wurde, sondern von seiner Mitregentschaft mit seinem Vater Xerxes. Nun

---

katexochen = Laubhütten) sowie der ursprünglichen Lesart 3 Kg 8, 65 (vgl. LXX).

[1] Vgl. A. Büchler, Die Tobiaden und Oniaden, Wien 1899, 95.



sagt freilich Herodot (7, 2), es sei persische Sitte, dafs der König, wenn er zum Kriege ausziehe, einen Thronfolger ernenne, offenbar um Thronstreitigkeiten vorzubeugen für den Fall, dafs er im Kriege umkomme. Dafs damit aber nicht die gleichzeitige Einsetzung eines Mitregenten verbunden war, lehrt Deinon = Justin (10, 1; vgl. Plut., Artax. 26). Danach setzte Artaxerxes II. Mnemon (405—359) in seinem späteren Alter (er wurde überhaupt 94 Jahre alt) seinen ältesten Sohn Darius zum Mitregenten ein und erlaubte ihm, die königliche Kidaris (tiara recta) zu tragen, aber, sagt Justin, contra morem Persarum, apud quos rex non nisi morte mutatur. Datiert wurde gleichwohl auch damals im persischen Reiche nur nach Jahren des Artaxerxes. So heifst es in einer Inschrift von Mylasa in Karien CIGr. 2691 = Dittenberger, Sylloge I 135, Zeile 17: „Im Jahre 45 des Königs Artaxerxes, unter dem Satrapen (sc. von Karien) Mausollus.“ Die Datierung nach dem regierenden Könige und zwar nach Jahren der Alleinherrschaft war ja auch selbstverständlich bei einem Volke, welches wie die Perser keine fortlaufende Ära hatte; denn die Ära des Nabonassar war während der Perserherrschaft nur bei den Astronomen in Gebrauch. Aber nehmen wir einmal an, schon Xerxes habe einen Mitregenten einsetzen wollen und noch dazu mit dem Rechte der Eponymie, als er 481 aus seiner Hauptstadt Susa zum Kriege gegen Hellas auszog, so würde er gewifs nicht den Artaxerxes, sondern seinen ältesten Sohn Darius (vgl. Ktesias § 29) dazu ernannt haben, da jener damals entweder noch nicht geboren oder doch noch ein Säugling war. Dies und dafs nicht Artaxerxes, sondern Darius zum Thronfolger von Xerxes bestimmt war, ersehen wir wieder aus Justin 3, 1: „Artabanus praefectus eius (sc. Xerxis) in spem regni adductus regiam vesperi ingreditur trucidatoque rege (465) voto suo obsistentes filios eius dolo aggreditur. Securior de Artaxerxe, puero admodum, fingit regem a Dario, qui erat adolescens, quo maturius regno potiretur, occisum; impellit Artaxerxem parricidium parricidio vindicare.“ Erweist sich somit die Mitregentschaft des Artaxerxes I. als eine

Fiktion, so verlohnt es sich kaum noch der Mühe, auf das Proömium der LXX zum Buche Esther einzugehen, woraus Raška eine solche Mitregentschaft zu erweisen sucht. Liest man in der offenbar verdorbenen Stelle Zeile 18 (ed. Tischendorf) vor ἡσύχασεν statt καὶ etwa ᾗ (oder καθ' ἣν), wie der Sinn zu verlangen scheint (vgl. Neteler, Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther 154 200), so verschwindet der Widerspruch, der zwischen 1, 1 und 2, 16 21 obzuwalten scheint. Auf jeden Fall bezeichnet der Name Artaxerxes in der griechischen Übersetzung des Estherbuches überall, wo er vorkommt, dieselbe Person, welche im hebräischen Text Achašveros heifst, und es geht darum nicht an, an zwei verschiedene Könige zu denken mit Berufung auf die Vulgata, welche die Namen Artaxerxes und Achašverus (Assuerus) ihrer Vorlagen, der griechischen und hebräischen, einfach beibehält. Hieronymus (Comm. in Ez. 4, 5) identifizierte Assuerus mit Artaxerxes II. Mnemon. Kommen wir jetzt zu Josephus, der Ant. 11, 5, 7 8 „nicht ohne Gottes Fügung" das richtige Verständnis der Angabe Neh 2, 1: „Im 20. Jahre des Artaxerxes" ermöglicht haben soll. Bekanntlich versteht Josephus unter dem Artachšastha des Buches Esdras (7, 1 7 11 12) und des Nehemias (2, 1; 5, 14; 13, 6) nicht Artaxerxes I. Longimanus, wie es auch nach Raška richtig gewesen wäre, sondern dessen Vater Xerxes. Verleitet wurde er zu dieser Verwechslung ohne Zweifel durch die Septuagintaübersetzung, welche ihm in der Geschichte des Esdras, Nehemias und der Esther als Vorlage diente. Nun hat jene Übersetzung im Buche Esdras und Nehemias den hebräischen Namen Artachšastha überall beibehalten, dagegen den Namen Achašveros im Buche Esther, der hier ohne Frage Xerxes bedeutet, mit Artaxerxes wiedergegeben. Da Josephus hierin der Septuaginta folgen zu müssen glaubte (Ant. 11, 6, 1), so mufste er auch glauben, dafs der Artachšastha ein anderer sei und dann wahrscheinlich der Vater des Artaxerxes. Was speziell die Geschichte des Nehemias betrifft, so hält er sich, von der Verquickung von Neh 1, 1 ff mit 2, 1 ff und einigen kleinen Zusätzen und Ausschmückungen in Nebensachen ab-

gesehen, treu an seine Vorlage. Nur die Chronologie des nehemianischen Mauerbaues weicht in ganz auffallender und exorbitanter Weise von ihr ab, ohne dafs man bei Josephus für die abweichenden Daten einen Grund ausfindig zu machen vermöchte. Nach seinem eigenen Bericht erhielt Nehemias die Bauerlaubnis im Nisan (März/April) des 20. Jahres des Artaxerxes (444) und vollendete den Bau in demselben Jahre (444) am 25. Elul (September), nach einer Gesamtbauzeit von nur 52 Tagen, so dafs die Schnelligkeit der Ausführung auch den Feinden „sehr wunderbar vorkam und sie merkten, dafs das Werk von unserem Gott getan war“ (Neh 6, 15f). Was das 20. Regierungsjahr betrifft, so kommt dasselbe sogar dreimal bei Nehemias vor (1, 1; 2, 1; 5, 14), konnte also nicht leicht übersehen oder mit einem andern verwechselt werden. Dagegen lesen wir bei Josephus, Nehemias sei nach erhaltener Bauerlaubnis nach Jerusalem gekommen, „als Xerxes bereits im 25. Jahre regierte“. Sodann nach Schilderung der mannigfachen Hindernisse, mit denen Nehemias beim Mauerbau zu kämpfen hatte, heifst es wörtlich: „Und diese Mühsal ertrug er 2 Jahre und 4 Monate; denn während so langer Zeit wurde an der Mauer für Jerusalem gebaut, im 28. Regierungsjahre des Xerxes, im 9. Monate. Als die Mauern vollendet waren, brachten Nehemias und das Volk Gott Opfer dar (zum Dank) für den Bau derselben, und acht Tage feierten sie mit Opfermahlen.“ Sieht man sich diese Worte auch nur oberflächlich an, so wird man sich sagen müssen, dafs Josephus einen Nonsens, wie er hier zutage tritt, unmöglich geschrieben haben kann, dafs vielmehr eine fremde Hand hier ändernd und glossierend tätig gewesen ist. In diesem Verdacht wird man bestärkt vornehmlich durch die Tatsache, dafs die historischen Schriften des Josephus mannigfach von Christenhand teils korrigiert sind, wo man einen Widerspruch mit der Heiligen Schrift des A oder NT bemerkte oder zu bemerken glaubte, teils Interpolationen erfahren haben, welche ihn zum Zeugen wider Willen für die Messianität Jesu von Nazareth machen

sollten[1]. Einen solchen Fall von absichtlicher Textkorrektur und Interpolation zugleich durch Christenhand haben wir auch hier. Wie Josephus (Ant. 11, 5, 2) das Esr 7, 7f genannte siebente Jahr des Artachšastha unverändert aufgenommen und aller Wahrscheinlichkeit nach auch das Neh 5, 14 und 13, 6 erwähnte 32. Jahr des Artachšastha gelesen und zur Berechnung der ganzen Perserzeit verwertet hat[2], so wird er auch in Übereinstimmung mit seiner Vorlage an beiden angeführten Stellen (Ant. 11, 5, 7 und 8) statt 25 bzw. 28 die Zahl 20

---

[1] Vgl. meine Chronologie des Lebens Jesu 87f, wo eine ganze Reihe solcher Fälschungen nachgewiesen ist.

[2] Da Josephus vom 32. Jahre des Artachšastha las und diesen für Xerxes hielt, so legte er demselben wohl statt (rund) 21 Regierungsjahren deren ungefähr 32 Jahre bei, also mindestens 10 Jahre zu viel. Daraus würde sich erklären, dafs er die Perserzeit, die man auf 230 oder 229 Jahre zu berechnen pflegte, je nachdem man dem Cyrus mit Deinon 30 oder mit Herodot 29 Jahre beilegte, konstant auf 240 Jahre berechnet haben mufs. Es erhellt dies aus seinen Summarien B. Iud. 1, 3, 1; 6, 4, 8 und Ant. 12, 7, 6, wenn man beachtet, dafs er dem Darius Medus 5 Jahre zuschreibt (vgl. Wieseler a. a. O. 138) und das 70. Jahr des Exils mit dem 1. Jahre des Cyrus (in Persien) parallel laufen läfst (Ant. 11, 1, 1), um aber 70 Jahre Exil zu erhalten, dem Evilmerodach nicht 2 Jahre (C. Apion. 1, 20), sondern 18 beilegt (Ant. 10, 11, 2). Die 240 Jahre Perserzeit liegen auch seiner Berechnung der Wochenprophetie Daniels zu Grunde. Unter dem „gesalbten Fürsten" (V. 25f) wollte er Judas Makkabäus verstanden haben. Zu dem Zwecke erlaubte er sich im 12. Buche seiner Altertümer eine mehrfache Geschichtsfälschung. Er machte hier (im Widerspruch mit der Geschichte und mit sich selbst, Ant. 20, 10 und Vit. 1) den Judas zum ersten makkabäischen Hohenpriester (die Unterschrift des Bundesvertrages Ant. 12, 10, 6 beruhte jedenfalls auf einem naheliegenden Mifsverständnis des römischen Senates), liefs ihn nach Alkimus bis ins 3. Jahr als solchen amtieren und statt anfangs 152 A. Seleuc. erst 156 A. S. getötet werden. Ausgehend nun von dem Droh-Orakel des Jeremias, das er Ant. 10, 7, 4 reichlich ein Jahr vor der Zerstörung Jerusalems ergehen läfst, zählte er 1+70 (Exil) + 240−1 (Perserzeit) + 18 (von 330 bis 312 Anfang der Seleucidenära) + 155 = 483 Jahre = 7 + 62 Jahrwochen. Die 70. Jahrwoche liefs er in die 62 Wochen hineinfallen (Ant. 12, 7, 6; 10, 11, 7), fafste also die Anfangsworte Dn 9, 24 ähnlich Hieronymus: Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt, d. h. 70 Wochen sollten es eigentlich sein, aber sie sind um eine Woche abgekürzt. Indessen wird Hieronymus sich die Abkürzung anders gedacht haben, nämlich als Verwandlung der 490 gebundenen in ebensoviele reine Mondjahre, wie Julius Afrikanus, dessen Berechnung er offenbar allen andern vorzog (Fraidl a. a. O. 84).

geschrieben haben; aber ein Christ etwa des 3. Jahrhunderts machte zunächst an erster Stelle aus dem 20. das 25. Jahr, um Josephus zeugen zu lassen für die genaue Erfüllung der (direkt messianisch gefafsten) Prophetie von den 70 Jahrwochen Daniels. Xerxes kam nämlich zur Regierung ziemlich im Anfange des Jahres 485 v. Chr. (Clinton) und starb im 21. Regierungsjahre (465). Hätte er ein 25. Jahr erlebt, so würde dies begonnen haben zu Anfang des Jahres 461 v. Chr. = 293 d. St. Rom. Ging nun im Nisan desselben das Wort (Edikt) des Perserkönigs an Nehemias aus, dafs Jerusalem wiedererbaut werden solle, und sollten die 70 Wochen Daniels oder 490 Jahre von diesem Termine an gezählt werden, so endeten sie im Nisan 30 n. Chr. = 783 d. St. Rom, also in demselben Jahre und Monate, wo z. B. auch Julius Afrikanus Jesum am Kreuze sterben und die 70 Wochen Daniels ihr Ende erreichen liefs. Natürlich schlug der Verbesserer des Josephus bei seiner pia fraus den umgekehrten Weg ein, um das richtige Xerxesjahr zu finden. Er ging aus vom Todestage Jesu, der für ihn feststand: Ostern (Mitte Nisan) 783/30; rechnete er nun um $7 \times 70 = 490$ Jahre zurück, so kam er auf Ostern (Mitte Nisan) 293/461 = 25. Jahr des Xerxes. Jetzt beginnt sich auch das Rätsel zu lösen, wie Raška bei seiner Berechnung mit Hilfe „des Josephus“ ein so überraschend genaues Resultat erzielen konnte. Rechnen wir nämlich von Ostern (15. Nisan) 293/461 um eine halbe Jahrwoche oder 3 Jahre und 6 Monate nach jüdischem Kalender vorwärts, so kommen wir zum Laubhüttenfest (15. Tišri) des Jahres 296/458 v. Chr. Hier erst setzt Raška ein, um Christi Tod, freilich in Widerspruch mit dem Wortlaut der Prophetie, gerade in die Mitte der letzten Jahrwoche setzen zu können und noch eine halbe Jahrwoche für den Zeitraum bis zur gänzlichen Eroberung Jerusalems (2. September 823/70) zur Verfügung zu haben. Nur war er genötigt, die Jahrwochen mit dem 10. Tišri = 11. Oktober statt mit dem 15. Tišri = 16. Oktober 296/458, also 5 Tage früher beginnen zu lassen, weil er, jedenfalls nicht im Sinne der Prophetie, der Berechnung der Jahrwochen den julianischen Kalender zu Grunde legte, wonach

der Zeitraum vom 15. Tišri (16. Oktober) 296/458 bis zum 15. Tišri (= 12. Oktober exkl.) 782/29 (Jo 7, 2 11) 486 julianische Jahre weniger 5 Tage beträgt, dagegen der noch übrige Zeitraum bis zum 7. April (15. Nisan) 783/30 177 Tage in Übereinstimmung mit dem jüdischen Kalender. Übrigens wollen wir hier mit Raška nicht ohne weiteres das Recht eingeräumt haben, den Ausgangspunkt seiner Berechnung in den Monat Tišri des Jahres 296/458 zu verlegen. Was zunächst die Monatsangabe („im 9. Monate") betrifft, so kann Josephus selbst eine Monatsangabe hier überhaupt nicht gemacht haben; vielmehr mufs diese ursprünglich Randglosse gewesen sein, die dann an verkehrter Stelle interpoliert wurde; denn offenbar sollte sie die Zeit der Mauerweihe angeben und wurde vom Anonymus, wie bereits (S. 129) bemerkt, entlehnt aus 2 Makk 1, 18: „am 25. Kislev". Dagegen ist die Jahresangabe „im 28. Jahre des Xerxes" wahrscheinlich nur Korrektur des Josephus für: „im 20. Jahre des Xerxes", ebenso wie die Angabe der Dauer des Mauerbaues: „2 Jahre 4 Monate" nur Korrektur sein kann für die Textworte: „52 Tage". Sollte nun das 28. Jahr des Xerxes dem Jahre 296/458 entsprechen? Dies darf mit Grund bestritten werden. Achtete nämlich der Anonymus darauf, dafs nach Neh 1, 1 verglichen mit 2, 1 der Jahreswechsel in der Regierung des Artachšastha nicht zwischen dem vorletzten Kislev und dem folgenden 15. oder 16. Nisan eingetreten sein konnte, so konnte er das Ende des 3¹/₃jährigen Mauerbaues und die nach Josephus sich daranschliefsende Mauerweihe mit Fug in das Jahr 295/459 und zugleich in das (angefangene) 28. Jahr des Xerxes setzen. Wäre dies nicht seine Meinung gewesen, so müfste er angenommen haben, dafs Nehemias entweder beiläufig ein Jahr lang untätig in Jerusalem zugebracht habe, bevor er den Mauerbau in Angriff nahm, oder dafs er nach Beendigung desselben ein Jahr lang mit der Einweihung gewartet habe. Wollte daher Raška trotz Dn 9, 24 („Vom Ausgange des Wortes, dafs Jerusalem wiedererbaut werden solle") den Tag der Einweihung der fertiggestellten Mauer zum terminus a quo der Jahrwochen machen

nach den Lesarten, die Josephus jetzt bietet, so mufste er nicht den 10. Tišri (Versöhnungstag) 458, sondern den 25. Kislev des vorhergehenden Jahres 459 dazu machen. Vielleicht wäre es ihm aber auch so gelungen, die Berechnung der Danielschen Jahrwochen bis auf den Tag genau aufzuzeigen, bei Anwendung ähnlicher chronologischer Voraussetzungen und Auskunftsmittel, wie er sie bei der Berechnung der letzten halben Jahrwoche sowie vorher bei Feststellung des Geburts- und Todesdatums Jesu zur Anwendung zu bringen beliebt.

Es erübrigt jetzt noch, die Frage zu erörtern, was den Anonymus bewogen hat, die „52 Tage" bei Josephus (vgl. Neh 6, 15) zu streichen und dafür „2 Jahre und 4 Monate" zu setzen. Vielleicht könnte jemand meinen, 52 Tage seien ihm für das grofse Werk viel zu wenig gewesen, weshalb er 852 Tage vorgeschlagen habe, da diese nach julianischem Kalender gerade 2 Jahre 4 Monate ausmachen: $2 \times 365 + 30 + 31 + 30 + 31 = 852$ Tage. Indessen würden wir ihm sicher unrecht tun, wollten wir ihm eine so willkürliche Annahme (ein Plus von gerade 800 Tagen) und aufserdem eine Rechnung nach julianischem und nach jüdischem Kalender (Kislev = 9. Monat) in demselben Satze imputieren. Vielmehr wird er die 2 Jahre 4 Monate für den nehemianischen Mauerbau Dn 9, 25 geweissagt gefunden haben. Von seinem Standpunkte betrachtet verdiente dieser Gedanke auch als ein recht verständiger bezeichnet und seinen Nachfolgern zur Nachachtung empfohlen zu werden. Wer nämlich die 70 Wochen Dn 9, 24 für ebensoviele Jahrwochen erklärt und dieselben mit dem Kreuzestode Christi endigen läfst, kann die in den folgenden Versen aufgezählten $7 + 62 + 1$ Wochen nicht oder doch nicht ausschliefslich als Jahrwochen ansehen und mit den 70 Wochen V. 24 identifizieren. Denn nichts von dem, was von der letzten oder 70. Woche (776—783) prädiziert wird, wäre eingetroffen. Man weifs z. B. von keinem „Gesalbten", der zu Anfang der Woche gewaltsam getötet wäre; kein fremdes Kriegsvolk hat mit seinem Fürsten die Stadt Jerusalem und den Tempel verwüstet oder zu Grunde

gerichtet; auch sind während der 2. Hälfte der Woche Schlacht- und Speiseopfer nicht abgeschafft gewesen. Wollte man aber diese Abschaffung so verstehen, daſs Jesus schon gleich bei seinem Auftreten als Messias die Opfer des A. B. für aufgehoben und fortan als nicht mehr zu Recht bestehend und für einen heidnischen Greuel erklärt oder angesehen habe, so stände dies in offenbarem Widerspruch mit seiner Erklärung Mt 5, 17 und mit seinem ganzen Verhalten: er setzt das einstweilige Fort- und Zurechtbestehen der Opfer sowie des Tempels als des Hauses seines Vaters voraus (Mt 5, 23; 23, 19 Jo 2, 16 Mk 11, 15ff), fordert zur Darbringung der von Moses vorgeschriebenen Opfer auf (Mt 8, 4), opfert auch selbst, als durch die Beschneidung in die Reihe der Gesetzespflichtigen eingetretener Israelite, bei seinen Festbesuchen (vgl. Jo 13, 29) und läſst noch am Tage vor seinem Tode das gesetzliche Paschalamm für sich und seine Jünger im Tempel schlachten und opfern. Erst mit der Vergieſsung seines eigenen Blutes war der A. B. mit seinen vorbildlichen Opfern prinzipiell abgeschafft und ein N. B. an seine Stelle getreten mit einem neuen, vollkommenen, dem eucharistischen Opfer, dieser Anbetung des Vaters in Geist und Wahrheit (Lk 22, 20 Jo 4, 21 23). Schon diese Erwägung konnte nicht daran denken lassen, daſs die 70 Jahrwochen Dn 9, 24, falls sie mit Christi Tod enden sollten, im folgenden durch die 7 + 62 + 1 Wochen sollten zerlegt werden. Da ferner der Anonymus die 7 + 62 Wochen V. 25 von dem an Nehemias ergangenen Edikt datiert sein lieſs und die durch jenes Edikt angeordnete Wiederherstellung Jerusalems speziell auf den nehemianischen Mauerbau beziehen muſste, so konnte er die 7 + 62 Wochen, während deren die Stadtmauern erbaut werden sollten, nur von gewöhnlichen Wochen (Tagewochen) verstehen. Freilich blieben dann die 69 Wochen oder 483 Tage noch weit zurück hinter seinen 2 Jahren und 4 Monaten. Aber wahrscheinlich hatte er von den verschiedenen griechischen Übersetzungen des Danielbuches, welche damals in Umlauf waren, eine solche vor sich, welche ebenso wie die Septuaginta V. 25 statt des zweiten

שָׁבֻעִים (ἑβδομάδες) שִׁבְעִים (ἑβδομήκοντα) gelesen hatte. Dann erhielt er $7 + 70 + 62 = 139$ Wochen $= 973$ Tage für die Zeit, welche „vom Ausgang des Wortes, dafs Jerusalem wiederhergestellt werden solle“, bis zur völligen Wiederherstellung verfliefsen sollte. Rechnete er nun für die Reise des Nehemias und der Karawane, die derselbe nach Josephus in Babylon gesammelt hatte, ebensoviele Tage, als früher Esdras für seine Reise gebraucht hatte, nämlich 4 jüdische Monate oder $4 \times 29^1/_2 = 118$ Tage (Esr 7, 9), so blieben für die Herstellung der Festungsmauer noch 855 Tage übrig; verwandelte er diese dann in Jahre und Monate nach jüdischem Kalender etwa so, dafs er ein Gemeinjahr von 354 Tagen mit einem Schaltjahr von $354 + 29 = 383$ Tagen abwechseln liefs, so erhielt er sogar bis auf den Tag genau 2 Jahre und 4 Monate, welche reichten bis zum 15. Kislev 459, dem 10. Tage vor der Mauerweihe. Aber wen mag er nun unter dem „gesalbten Fürsten (χριστὸς ἡγούμενος)“ V. 25 verstanden haben, der zur Zeit der Vollendung des Mauerbaues in Jerusalem gelebt und eine hervorragende Rolle etwa bei der Einweihung der Mauer gespielt haben müfste? Ohne Zweifel dachte er an den Jonathas, der nach dem ihm wohlbekannten Proömium des 2. Makkabäerbuches (1, 23) die Einweihungsfeier im Tempel leitete. Gewöhnlich versteht man darunter den Enkel des Hohenpriesters Eliaschib, welcher später unter dem Namen Johanan (Johannes) Hoherpriester wurde (vgl. Neh 12, 11 22 und dazu die Ausleger), als solcher aber einen Schandfleck des Hohepriestertums bildete. Unser Anonymus wird aber aus der zitierten Stelle (1 Makk 1, 23) entnommen haben, dafs er schon zur Zeit der Mauerweihe Hoherpriester („gesalbter Fürst“) gewesen, folglich sein Grofsvater Eliaschib und sein Vater Jojada (Judas) bereits gestorben sei, was ja bei einer $2^1/_3$jährigen Dauer des Mauerbaues recht wohl möglich war. Von diesem Jonathas = Johannes berichtet Josephus (Ant. 11, 7, 9), dafs er im Tempel bei Ausübung seines hohenpriesterlichen Amtes seinen Bruder Jesus ermordet habe, also einen „gesalbten“ Priester, der aber nicht Hoherpriester („Fürst“) war (Dn 9, 26). Diese

sakrilegische Schandtat, die, wie Josephus hervorhebt, bei Griechen und Barbaren unerhört war, verdiente wohl in den Augen des Anonymus um so mehr einen Platz in der Danielschen Prophetie, als sie zugleich einen messianischen Typus darstellte, insofern der letzte rechtmäſsige Nachfolger des Hohenpriesters Jonathas (Johannes), Kaiphas, in seiner Eigenschaft als Hoherpriester der eigentliche Urheber des denkbar gröſsten Sakrilegiums, des schmachvollen Todes Jesu, des Gesalbten katexochen, wurde (Jo 11, 49f; 18, 14). Der Typus erstreckte sich auch auf die Folgen jener sakrilegischen Mordtat gemäſs der Danielschen Prophetie. Wie nämlich Josephus weiter erzählt, rückte infolge jener Mordtat der persische Feldherr (στρατηγός) Bagoses heran und drangsalierte die Stadt Jerusalem „sieben Jahre“ lang, also gerade eine Jahrwoche; auch entweihte er den Tempel, indem er, ein unreiner Heide, in das innere Heiligtum eindrang, und untersagte die Darbringung von Opfern, wenn nicht von jedem Opferlamm 50 Drachmen als Abgabe gezahlt würden. Daſs den Juden in der „Mitte“ der genannten Jahrwoche die Drachmen ausgegangen und somit der Opferdienst eine halbe Jahrwoche eingestellt worden sei, sagt Josephus nicht, aber der Anonymus wird es wohl als ausgemachte Tatsache betrachtet haben, weil er sie Dn 9, 27 geweissagt fand. Daſs der Ausdruck „Woche“ hier nicht auch eine Tages-, sondern eine Jahreswoche bezeichnen müsse, durfte er als selbstverständlich betrachten, die Nichtunterscheidung aber auf Rechnung des apokalyptischen Stiles setzen, der es liebt, sich in Dunkelheiten zu hüllen.

Resultat: Die jetzige Textgestalt von Josephus, Ant. 11, 5, 7 8 enthält eine Reihe von teils unbewuſsten, teils bewuſsten Geschichtsfälschungen. Zunächst hat der jüdische Historiker das königliche Edikt, welches den Nehemias mit der Restauration der Festungsmauer Jerusalems betraute, aus dem 20. Regierungsjahre des Artaxerxes I. Longimanus (444) in das 20. Jahr des Xerxes verlegt und auſserdem dieses Jahr höchst wahrscheinlich noch um mehr als ein Dezennium vordatiert, freilich

ohne dies hier bemerkbar werden zu lassen. Sodann hat ein unbekannter, griechisch redender Christ, in die Fuſsstapfen des Josephus tretend, diesen nach einer andern Richtung hin verschlimmbessert, indem er, wenn auch zunächst nur in Randnoten, die chronologischen Daten des Josephus bezüglich des Beginnes und der Dauer des nehemianischen Mauerbaues so zu ändern sich erlaubte, daſs sie seine subjektive, zum Teil direkt messianische Auslegung und Berechnung der Danielschen Wochenprophetie bestätigten. Es leuchtet ein, daſs dieser Rattenkönig von Fälschungen der Profan- und biblischen Geschichte kein geeignetes Fundament abgeben kann zu einer Berechnung der 70 Wochen Daniels im Sinne Raškas und damit zu einem Erweis der Messianität Jesu, sowie einer 3½jährigen öffentlichen Wirksamkeit desselben. Dagegen dürfte die vorstehende Untersuchung ein immerhin wertvolles Resultat ergeben haben, daſs nämlich der Unbekannte, welcher nicht bloſs Interesse für biblische Chronologie, sondern auch nicht unbedeutende Kenntnisse darin bekundet, den Kreuzestod Jesu in das Jahr 783/30 n. Chr., also in das 16. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius gesetzt hat, was den Schluſs erlaubt, daſs auch er, der sententia communis der 3 bis 4 ersten Jahrhunderte folgend, das öffentliche Lehramt Jesu auf ein Jahr beschränkt hat. Denn das merum purumque figmentum theologorum, wie Sanclemente es nennt, als habe es auch eine Zählung der Regierungsjahre des Kaisers Tiberius nach seiner (übrigens schon 763 begonnenen) prokonsularischen Gewalt gegeben, war damals noch und bis ins 17. Jahrhundert völlig unbekannt, und wenn Raška und Handmann für eine solche Zählung noch immer wieder Tertullian, Adv. Marc. 1, 15 zitieren, so hat dieser Gelehrte schon hinreichend durch den Kontext der zitierten Stelle[1], noch deutlicher aber ebd. 1, 19; 4, 7 und

---

[1] Adv. Marc. 1, 15: quaecunque substantia (die dem guten Gott Marcions und seinem Christus eigene Welt) est, cum suo utique deo apparuisse debuerat. At nunc quale est, ut dominus anno XII. Tiberii Caesaris revelatus sit (vgl. 4, 6), substantia vero ad decimum quintum iam Severi imperatoris nulla omnino comperta sit. Tertullian wählt als End-

Adv. Iud. 8 gegen den Versuch protestiert, einen blofsen und leicht möglichen Abschreibefehler (XII statt XV) ihm zur Last legen zu wollen, und die daraus gezogene unhistorische Folgerung abgelehnt.

termin seiner Rechnung das 15. Jahr des Septimius Severus (207/8), nicht weil er eben in diesem Jahre geschrieben hätte, sondern, echt tertullianisch (vgl. § 19), mit Rücksicht auf den Anfangstermin: das 15. Tiberiusjahr (781/2), welches er als das eine Offenbarungsjahr Christi betrachtete (vgl. 4, 19: dies anni; Adv. Iud 8), in Anlehnung an Hippolyt, den er aber mifsverstanden hat (vgl. meine Chronologie des Lebens Jesu 91 f).

Berichtigungen zu Mandelkerns Kleiner Konkordanz.

Zu S. 107^{a} בְּנֵי lies Gn 46, 5 (statt 46. 5).
128^{c} הַגְּבִירָה lies 1 R 11, 19 (statt 17).
484^{c} וְסוּר lies Job 28, 28 (statt Prv).
504^{c} מְעַגֵּל lies Jes 26, 7 (statt Jer).
764^{a} וְשָׁמַיִם lies Ps 148, 13 (statt 140).
739^{a} תְּשׁוּפֶנּוּ lies 2 impf. (statt perf.), vgl. ZatW XXV 314.

Die Berichtigungen zu Mandelkerns grofser Konkordanz, die ZatW XXV 343—348 zusammengestellt sind, dürfen zum gröfsten Teil auf die kleine Konkordanz übertragen werden. Sie beruht im Wesentlichen auf der grofsen Ausgabe. Aus den Berichtigungen an zitierter Stelle sind in der kleinen Konkordanz bereits korrigiert (die in Klammern stehenden kommen vermöge der Anlage der kleinen Konkordanz nicht in Betracht) die zu S. 458^{d} (der grofsen Konkordanz), (462^{d}), (463^{d}), 8^{c}, 8^{d}, 184^{d}, 206^{d}, (274^{d}), 281^{c}, 347^{d}, (364^{b}), (444^{a}), (455^{a}), 534^{a}, (599^{b}), (629^{c}), (1043^{d}), (1072^{a}), (1076^{b}), (1088^{b}), (1216^{a}), (1421^{d}), (1426^{a}), (7^{b}), (20^{a}), 305^{c}, (411^{d}), (514^{b}), (636^{b}), (653^{d}), (700^{c}), (718^{c}), (719^{d}), (722^{b}), (784^{c}), (801^{d}), (804^{d}), (828^{b}), (958^{b}), (962^{a}), (973^{d}), (1023^{a}), (1064^{a}), (1075^{a}), (1084^{b}), (1087^{b}), (1099^{c}), (1133^{d}), (1140^{b}), (1167^{c}), (1171^{b}), (1175^{b}), (1211^{c}), (1221^{b}), (1243^{b}), (201^{d}), (805^{b}), (902^{b}). Das sind, um das Verhältnis der gröfseren Korrektheit zahlenmäfsig festzustellen, auf ca. 90 Fehler der grofsen Konkordanz (mit Abzug der nicht in Betracht zu ziehenden oben in Klammern gesetzten Stellen) ca. 9 Korrekturen in der kleinen Konkordanz. — ZatW XXV 347 Z. 2 v. u. בְּעִיר (statt בְעִיר) zu lesen und mit der letzten Zeile zusammenzunehmen. — Die Korrektur ebd. 348 zu S. 598^{c} ist jedenfalls nicht richtig.

J. Göttsberger.

Thr 1—5.

Von Dr P. Elred Laur in Marienstatt (Nassau).

Kap. 2. (Hebräischer Text.)[1]

1 אֵיכָה הֵעִיב בְּאַפּוֹ ׀   יְהוָה בַּת־צִיּוֹן׃
הִשְׁלִיךְ מִשָּׁמַיִם אֶרֶץ   תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל׃
וְלֹא־זָכַר הֲדֹם רַגְלָיו   בְּיוֹם אַפּוֹ׃
2 בִּלַּע אֲדֹנָי וְלֹא חָמַל   אֶת־כָּל־נְאוֹת יַעֲקֹב׃
הָרַס יְהוָה בְּעֶבְרָתוֹ   מִבְצְרֵי בַת־יְהוּדָה׃
הִגִּיעַ לָאָרֶץ וְחִלֵּל   מַלְכָּה וְשָׂרֶיהָ׃
3 גָּדַע בָּחֳרִי־אַפּוֹ   כֹּל קֶרֶן יִשְׂרָאֵל׃
הֵשִׁיב אָחוֹר יְמִינוֹ   מִפְּנֵי אוֹיֵב׃
וַיִּבְעַר בְּיַעֲקֹב כְּאֵשׁ   אָכְלָה סָבִיב׃

Bemerkungen. Kap. 2.

1. Strophe. G: 6 + 5 + 5; Sv: 5 + 5 + 5. Budde[2] liest in aα für das Impf. יָעִיב richtiger הֵעִיב, entsprechend der Verbalform des zweiten Stichus. Nach בְּאַפּוֹ Paseḳ! Die alten Versionen bieten einen dem massoretischen analogen Text dar. Syr. und Targ. haben אֲדֹנָי, für das יְהוָה zu setzen ist, vor בְּאַפּוֹ. Doch wird auf diese Lesart das Paseḳ kaum hinweisen wollen, sondern vielmehr, wie es in den poetischen Stücken häufig der Fall ist, auf die metrische Überladung, die in aβ vorhanden ist. Budde will darum בְּאַפּוֹ streichen und die erste Vershälfte mit אֲדֹנָי schliefsen; Bickell[3] dagegen schliefst den

---

[1] Vgl. BZ III 253 ff.   [2] Klagelieder 85.
[3] Vgl. Budde a. a. O.

Kap. 2. (Übersetzung.)

1 Wie hat in Dunkel gehüllt in seinem Zorn der Herr[1] die Tochter Sion!
Er hat vom Himmel zur Erde geworfen Israels Herrlichkeit,
Und nicht ward er eingedenk seines Fufsschemels am Tage seines Zornes.
2 Vernichtet hat der Herr schonungslos alle Behausungen Jakobs.
Zerstört hat Jahwe in seinem Zorne dieFesten derTochter Juda,
Hat in Staub getreten und entehrt König und Fürsten.
3 Gebrochen hat er in seiner Zornesglut Israels ganze Kraft,
Hat zurückgezogen seine Rechte vor dem Feinde,
Hat in Jakob gewütet gleich einem Feuer [ ], das zehrt ringsumher.

---

ersten Stichus richtig mit בְּאַפּוֹ; in aβ wird man dann das אֶת leicht vermissen.

2. Strophe. G: 5+4+5; Sv: 5+(5?)+(5?). Budde und Sievers[2] streichen wenigstens eine der beiden Partikeln von aα; Löhr[3] meint בְּעֶבְרָתוֹ in bα und הִגִּיעַ לָאָרֶץ in cα seien verstellt; Sievers hält בְּעֶבְרָתוֹ für eine Glosse und schliefst V. bβ mit לָאָרֶץ, erhält damit aber keinen Schlufsstichus für die Strophe. Alle diese Änderungen sind unnötig. Ich setze in bα ein יְהוָה ein ganz im Sinne des Liedes.

3. Strophe[4]. Statt בָּחֳרִי־אַף lesen LXX, Syr., Vulg. richtig בָּחֳרִי־אַפּוֹ, was auch durch das Metrum gefordert wird; aus letzterem Grunde streiche man auch in cα לֶהָבָה, das in dieser Verbindung nach אֵשׁ überdies störend wirkt. Weniger gut streicht Sievers בְּיַעֲקֹב.

---

[1] Die im Druck gesperrten Wörter weisen auf die von uns gemachten Vorschläge zur Textverbesserung hin.

[2] Studien zur hebräischen Metrik II: Textproben 554.

[3] Klagelieder 6.

[4] Da in den folgenden Kapiteln die metrische Berechnung von Sievers mit der von H. Grimme zum gröfsten Teil übereinkommt, so nehmen wir auf erstere nur mehr im Texte Bezug, wenn es sich um bedeutendere Divergenzen handelt.

4	דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ כְּאוֹיֵב	נִצָּב כְּצָר׃
	וַיַּהֲרֹג כֹּל מַחֲמַדֵּי־עָיִן	בְּאֹהֶל בַּת־צִיּוֹן׃
	שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ	עַל־בַּת־יְרוּשָׁלֵם׃
5	הָיָה אֲדֹנָי ׀ כְּאוֹיֵב	בִּלַּע יִשְׂרָאֵל׃
	בִּלַּע כָּל־אַרְמְנוֹתֶיו	שִׁחֵת מִבְצָרָיו׃
	וַיֶּרֶב בְּבַת יְהוּדָה	תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה׃
6	וַיַּחְמֹס כְּגַנָּב מְשֻׂכָּתוֹ	שִׁחֵת גְּדֵרוֹ׃
	שִׁכַּח יְהוָה ׀ בְּצִיּוֹן	מוֹעֵד וְשַׁבָּת׃
	וַיִּנְאַץ בְּזַעַם־אַפּוֹ	מֶלֶךְ וְכֹהֵן׃
7	זָנַח אֲדֹנָי ׀ מִזְבְּחוֹ	נִאֵץ מִקְדָּשׁוֹ׃
	הִסְגִּיר יְהוָה בְּיַד־אוֹיֵב	חוֹמֹת אַרְמְנוֹתָיו׃
	קוֹל נָתְנוּ בְּבֵיתוֹ	כְּיוֹם מוֹעֵד׃

4. **Strophe.** Alle Kritiker sind darin einig, daſs diese Strophe textkritisch nicht mehr in Ordnung ist. Sievers[1] streicht in aβ כְּצָר; besser wird man indes mit Löhr[2] יְמִינוֹ tilgen. Von c ist der zweite Versteil verloren gegangen. Löhr bemerkt hierzu: „Wir erwarten einen mit עַל angefügten Parallelausdruck zu מַחֲמַדֵּי־עָיִן.“ Man ergänzt am besten: עַל־בַּת־יְרוּשָׁלֵם; vgl. 15ᵇ. Allein wir möchten hier doch auf die Lesart von Arab. aufmerksam machen, der eigentümlicherweise des öfteren einen vortrefflich korrekten Text der Thr bietet. Nach ihm würde c lauten: שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ עַל־אֹהֶל בַּת־צִיּוֹן, ein guter Text ohne tiefgreifende Änderung; bα würde man dann etwa ohne Tilgung eines Wortes durch וַיַּהֲרֹג כְּצָר יְהוָה wiedergeben.

5. **Strophe.** Nach מִבְצָרָיו ist אַרְמְנוֹתֶיהָ in אַרְמְנוֹתָיו zu korrigieren.

6. **Strophe.** Für כַּגַּן lesen die LXX כַּגֶּפֶן; allein besser wird man mit de Hoop, Dyserinck[3] in Parallele zu Jer 49, 9 כְּגַנָּב und entsprechend Is 5, 5 מְשֻׂכָּתוֹ für שֻׂכּוֹ setzen.

7. **Strophe.** Ich ändere נִאֵר in נִאֵץ = „**es hat verschmäht der Herr seinen Altar**“. Ist die Pluralform נָתְנוּ in bα echt, dann ist אוֹיְבִים statt des Sing. אוֹיֵב zu korrigieren, was

[1] Textproben 554. [2] Klagelieder 6.
[3] Bei **Budde**, Klagelieder 87.

4 Er hat seinen Bogen gespannt wie ein Feind [ ], steht da wie ein Dränger,
Und hat getötet alle Augenweide im Zelt der Tochter Sion,
Hat ausgegossen wie Feuer seinen Grimm über die Tochter Jerusalem.

5 Es ist worden der Herr gleich einem [Feinde, hat Israel vernichtet,
Hat vernichtet all seine Paläste, zerstört seine Festen.
So hat er gehäuft im Hause Judas Trauer auf Trauer.

6 Dann hat er niedergetreten wie ein Dieb seinen Zaun, hat zerstört seine Mauer.
Vergessen gemacht hat der Herr in Sion Festtag und Sabbat
Und hat verschmäht in seinem Zorneseifer König und Priester.

7 Verworfen hat der Herr seinen Altar, sein Heiligtum verschmäht.
Ausgeliefert hat der Herr in Feindes Hand die Mauern seiner Burgen.
Lärm haben sie gemacht im Hause [Jahwes wie an einem Festestage.

---

auch durch den Rhythmus nahegelegt wird. Die Textkritiker stofsen sich gewöhnlich am Ausdruck sowohl als an der Form von אַרְמְנוֹתֶיהָ; das Wort könne in diesem Zusammenhang, wo von dem Heiligtum und dem Altar die Rede ist, nicht echt sein. Budde gibt zu erwägen, ob in dem Worte nicht אָרוֹן בְּרִיתוֹ stecke; חומת wäre später beigefügt worden. Allein es ist schon oft betont worden, dafs der Verfasser der Thr so wenig wählerisch in seinen Ausdrücken gewesen, dafs Wiederholungen derselben Wortverbindungen den Klgl geradezu charakteristisch sind. Überdies glauben wir, dafs eine Form von אַרְמוֹן an unserer Stelle gar nicht so unmöglich klingt, als man geneigt ist anzunehmen. Jer 30, 18 dürfte die Bedeutung von אַרְמוֹן = Tempel — als Komplex der Tempelgebäude — aufser Zweifel stehen. Warum sollte diese Bedeutung dem Worte nicht auch an unserer Stelle zukommen? Freilich läfst sich hier wie in $5^{b\alpha}$ das weibliche Suffix nicht erklären und wird auch hier אַרְמְנוֹתָיו zu korrigieren sein. Zu cα bemerkt Sievers: „Der Vers ist etwas hart.“ Wirklich weist der Vers zu viele Hebungen

8 חָשַׁב יַהְוֶה ׀ לְהַשְׁחִית   חוֹמַת בַּת־צִיּוֹן׃
נָטָה קָו לֹא הֵשִׁיב יָדוֹ   מִבַּלֵּעַ׃
וַיַּאֲבֶל חֵל וְחוֹמָה   יַחְדָּיו אֻמְלָלוּ׃
9 טָבְעוּ בָאָרֶץ שְׁעָרֶיהָ   אִבַּד בְּרִיחֶיהָ׃
מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ בַגּוֹיִם   וְאֵין תּוֹרָה׃
וְגַם־נְבִיאֶיהָ לֹא־מָצְאוּ   חָזוֹן מִיַּהְוֶה׃
10 יֵשְׁבוּ לָאָרֶץ יִדְּמוּ   זִקְנֵי בַת־צִיּוֹן׃
הֶעֱלוּ עָפָר עַל־רֹאשָׁם   חָגְרוּ שַׂקִּים׃
הוֹרִידוּ לָאָרֶץ רֹאשָׁן   בְּתוּלֹת יְרוּשָׁלָ͏ִם׃

11 כָּלוּ בַדְּמָעוֹת עֵינַי   חֳמַרְמְרוּ מֵעַי׃
נִשְׁפַּךְ לָאָרֶץ כְּבֵדִי   עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי׃
בֵּעָטֵף עוֹלֵל וְיוֹנֵק   בִּרְחֹבוֹת קִרְיָה׃
12 לְאִמֹּתָם יֹאמְרוּ   אַיֵּה דָּגָן׃
בְּהִתְעַטְּפָם כֶּחָלָל   בִּרְחֹבוֹת עִיר׃
וּבְהִשְׁתַּפֵּךְ נַפְשָׁם   אֶל־חֵיק אִמֹּתָם׃

auf. Die LXX lesen entsprechend dem Sing. אוֹיֵב in bα קוֹל נָתַן. Damit wäre das metrische Gleichgewicht hergestellt. Allein in Anbetracht, daſs בְּבֵית יַהְוֶה neben יַהְוֶה als Subjekt schwerfällig ist und eine Pluralform von אוֹיֵב in bα aus obengenanntem Grunde stehen muſs, wird man am besten בְּבֵיתוֹ lesen.

8. Strophe. In bα läſst sich יָדוֹ schlechterdings von הֵשִׁיב nicht trennen; der erste Versteil von bα schlieſst mit יָדוֹ, nicht mit הֵשִׁיב (Budde[1], Sievers). Mit Syr. lese man מִבַּלְּעָהּ, das für sich allein zwei Hebungen hat. Die Strophen 5—8 sind je mit Pasek versehen, deren Bedeutung an den betreffenden Stellen nicht leicht eruiert werden kann. Ausgeschlossen bleibt, daſs Pasek an einer der hier in Betracht kommenden Stellen einen Texteinschnitt oder eine Trennung ausdrückt. In metrischer Beziehung sodann sind die Verse korrekt. Es finden sich freilich, was den Text anbelangt, in den alten Übersetzungen Varianten, jedoch kaum in der näheren Umgebung des betreffenden Zeichens. Auffällig ist, daſs in allen vier Strophen Pasek nach dem Gottesnamen אֲדֹנָי resp. יַהְוֶה steht,

[1] Klagelieder 87.

8 Beschlossen hat der Herr, zu vernichten die Mauer von Sions Tochter.
Hat die Meſsschnur gespannt, zieht seine Hand nicht zurück, sie zu vertilgen,
Und bringt in Trauer Wall und Mauer, gemeinsam sinken sie hin.
9 In Staub gesunken sind ihre Tore, [ ] zerbrochen ihre Riegel,
König und Fürsten unter den Heiden, und ein Gesetz gibt es nicht.
Und auch die Propheten, sie erhalten nicht ein Gesicht vom Herrn.
10 Es sitzen schweigend am Boden die Greise der Tochter Sion.
Sie haben Asche auf ihr Haupt gestreut, Buſsgewänder angezogen.
Zu Boden haben gesenkt ihre Häupter die Jungfrauen Jerusalems.

11 Hinschwanden in Tränen meine Augen, mein Inneres wallte.
Ausgegossen ist zur Erde mein Herz ob des Verderbens der Tochter meines Volkes.
Da verschmachten Kind und Säugling in den Straſsen der Stadt.
12 Zu ihren Müttern sagen sie: Wo ist Brot [ ]?
Indes sie verschmachten Verwundeten gleich in den Straſsen der Stadt
Und ihre Seele aushauchen an ihrer Mütter Busen.

während es in der 1. Strophe unseres Kapitels vor אֲדֹנָי gesetzt ist. Hier darf man doch wohl annehmen, daſs die Pasekzeichen, wenn sie überhaupt ursprünglich an den angegebenen Stellen sich befanden und nicht später erst dahin versetzt wurden, in irgend einem Zusammenhang mit dem Gottesnamen stehen.

9. Strophe. Da nun nicht mehr die Tätigkeit Jahwes, sondern die Folgen derselben geschildert werden, liest man, dem טֻבְּעוּ in aα entsprechend, in aβ אֻבְּדוּ und streicht וְשִׁבַּר, das erst später ergänzt wurde, als man das ו von אֻבְּדוּ für ein Verbindungszeichen ansah.

10. Strophe. In aα ist יֵשְׁבוּ zu punktieren.

11. Strophe. Die Punktation der Massora betreffs כְּבֵדִי wird entschieden beizubehalten sein (gegen Löhr[1] u. a. im Anschluſs an LXX und Syr.).

12. Strophe. וָיַיִן am Schlusse von aβ ist ohne Zweifel

[1] Klagelieder 9.

13 מָה־אֶעֱרוֹךְ וַאֲדַמֶּה לָּךְ   הַבַּת־יְרוּשָׁלִָם׃
מָה אַשְׁוֶה־לָּךְ וַאֲנַחֲמֵךְ   בְּתוּלַת בַּת־צִיּוֹן׃
כִּי־גָדוֹל כַּיָּם שִׁבְרֵךְ   מִי יִרְפָּא־לָךְ׃
14 נְבִיאַיִךְ חָזוּ לָךְ   שָׁוְא וְתִפְלָה׃
וְלֹא־גִלּוּן כָּל־עֲוֹנֵךְ   לְהָשִׁיב שְׁבוּתֵךְ׃
וַיֶּחֱזוּ לָךְ מַשְׂאוֹת   שָׁוְא וּמַדּוּחִים׃
15 סָפְקוּ עָלַיִךְ כַּפַּיִם   כָּל־עֹבְרֵי דֶרֶךְ׃
שָׁרְקוּ וַיָּנִעוּ רֹאשָׁם   עַל־בַּת־יְרוּשָׁלִָם׃
הֲזֹאת הָעִיר כְּלִילַת יֹפִי   מָשׂוֹשׂ לְכָל־הָאָרֶץ׃
16 פָּצוּ פִיהֶם עָלַיִךְ   כֹּל אֹיְבַיִךְ׃
שָׁרְקוּ וַיַּחַרְקוּ־שֵׁן   אָמְרָה בִּלָּעְנוּ׃
אַךְ זֶה הַיּוֹם קִוִּינֻהוּ   מָצָאנוּ רָאִינוּ׃

17 עָשָׂה יַהְוָה אֲשֶׁר זָמָם   בִּצַּע אֶמְרָתוֹ׃
אֲשֶׁר צִוָּה מִימֵי־קֶדֶם   הָרַס וְלֹא חָמָל׃
וַיְשַׂמַּח עָלַיִךְ אוֹיֵב   הֵרִים קֶרֶן צָרָיִךְ׃
18 צַעֲקִי קוֹלֵךְ אֶל־יַהְוֶה   בְּתוּלַת בַּת־צִיּוֹן׃
הוֹרִידוּ כַנַּחַל דִּמְעָה   יוֹמָם וָלַיְלָה׃
וְאַל־תִּתְּנִי פוּגָה לָךְ   אַל־תִּדֹּם בַּת־עֵינֵךְ׃

Glosse. Die Kinder haben jedenfalls nicht nach Wein verlangt; auch metrisch bedarf der Vers der Erleichterung. Vor cα ergänze man ein ו.

13. Strophe. Nach Is 40, 18 lese man aα mit Meinhold אֶעֱרוֹךְ für das Ḳ^{e}rē אעידך und parallel zu bα וַאֲדַמֶּה.

14. Strophe. In c gehört משאות, wie das Metrum zeigt, zum ersten Versteil; es ist demnach מַשְׂאוֹת zu punktieren.

15. Strophe. In cα wird שֶׁיֹּאמְרוּ von den Textkritikern allgemein als Glosse betrachtet. Sonst ist die Strophe vollständig in Ordnung.

16. Strophe. Man setze des Rhythmus wegen פִּיהֶם vor עָלַיִךְ. In cα aber ist mit Budde[1], Sievers u. a. קִוִּינֻהוּ statt

---

[1] Klagelieder 90.

13 Was soll ich dir an die Seite stellen und dir vergleichen, — Tochter Jerusalem?
Was soll ich dir **gleichstellen**, dich zu trösten, — Jungfrau, Tochter Sion?
Denn grofs wie das Meer ist deine Betrübnis, — wer wird dich heilen?
14 Deine Propheten, sie schauten dir — Lüge und Torheit
Und deckten nicht auf all deine Schuld, — zu wenden deine Gefangenschaft,
Sondern schauten dir als Weissagung — Lug und Trug.
15 Es klatschen über dich in die Hände — all', die des Weges gehn.
Sie zischen und schütteln ihr Haupt — über die Tochter Jerusalem:
Ist das die Stadt, [ ] die Wunderschöne, — die Wonne der ganzen Welt?
16 Es reifsen ihren Mund auf über dich — all deine Feinde.
Sie zischen und knirschen mit den Zähnen, — sagen: Wir haben sie vertilgt.
Ja, das ist der Tag [ ], den haben wir ersehnt, — wir haben ihn erlebt, geschaut.

17 Es hat vollbracht der Herr, was er beschlossen, — er hat erfüllt sein Wort,
Das er entboten seit der Urzeit Tagen, — er hat vernichtet schonungslos
Und hat triumphieren lassen über dich deinen Feind, — hat deiner Dränger Horn erhöht.
18 **Erhebe deine Stimme** zum Herrn, — **Jungfrau**, Tochter Sion!
Lafs rinnen einem Bache gleich die Tränen — bei Tag wie bei Nacht,
Und nicht gönne dir Ruhe, — nicht raste deines Auges Stern.

שֶׁקִּוִּינֻהוּ zu lesen, was übrigens durch das Metrum und die in β folgenden Formen nahegelegt wird.

18. **Strophe.** Dafs der Text von a verdorben ist, wird allgemein anerkannt. Am besten ist immer noch die Lösung, die schon Ewald[1] vorgeschlagen hat, und die denn auch von

---

[1] Bei **Budde** a. a. O.

19 קוּמִי ׀ וְרֹנִּי בַלַּיְלָה לְרֹאשׁ אַשְׁמֻרוֹת׃
שִׁפְכִי כַמַּיִם לִבֵּךְ נֹכַח פְּנֵי יְהוָה׃
וּשְׂאִי אֵלָיו כַּפַּיִךְ עַל־נֶפֶשׁ עוֹלָלַיִךְ׃
20 רְאֵה יְהוָה וְהַבִּיטָה לְמִי עוֹלַל כֹּה׃
אִם־תֹּאכַלְנָה נָשִׁים פִּרְיָם עֹלֲלֵי טִפֻּחִים׃
אִם־יֵהָרֵג בְּמִקְדָּשֵׁךְ כֹּהֵן וְנָבִיא׃
21 שָׁכְבוּ לָאָרֶץ בַּחוּצוֹת נַעַר וְזָקֵן׃
בַּחוּרַי וּבְתוּלֹתַי נָפְלוּ בֶחָרֶב׃
הָרַגְתָּ בְּיוֹם אַפֶּךָ טָבַחְתָּ לֹא חָמָלְתָּ׃
22 תִּקְרָא כְּיוֹם מוֹעֵד מְגוּרַי מִסָּבִיב׃
וְלֹא־הָיָה בְּיוֹם אַפֶּךָ פָּלִיט וְשָׂרִיד׃
אֲשֶׁר־טִפַּחְתִּי וְרִבִּיתִי אֹתָם אֹיְבִי כִלָּם׃

---

den meisten Neueren akzeptiert wird. Er liest צַעֲקִי und für das unverständliche לִבָּם gut לִבֵּךְ; indes ist in Verbindung mit dem Stamme צעק resp. זעק das Substantiv קול gebräuchlich (Ps 77, 2; 142, 2 Is 10, 30 in derselben Bedeutung צַהֲלִי קוֹלֵךְ). Statt חוֹמַת aβ, mit dem hier schlechterdings nichts anzufangen ist, setzt man gewöhnlich בְּתוּלַת. In cα kann nur פּוּגַת oder פּוּגָה an Stelle von פּוּגַת einen Sinn geben.

19. Strophe. Vor רֹנִּי aα ist aus metrischen Gründen ein ו zu setzen, wenn die Form überhaupt richtig ist. Vulg.: consurge laude; LXX: ἀνάστα ἀγαλλίασαι. Daher Pasek! Die Strophe schliefst mit עוֹלָלַיִךְ; das Folgende mufs als erläuternder Zusatz betrachtet werden (so auch Budde, Löhr, Sievers).

20. Strophe. Lies aβ עוֹלַל für עוֹלַלְתָּ = „wem so ist geschehen". In cα geht בְּמִקְדַּשׁ אֲדֹנָי neben יְהוָה als Subjekt kaum an, abgesehen davon, dafs so der Vers zu lang ist; ich lese בְּמִקְדָּשֵׁךְ.

21. Strophe. Entsprechend der Note zu 1, 18[c] ist auch hier בַּחוּרַי וּבְתוּלֹתַי zu schreiben.

22. Strophe. Da יְהוָה immer noch Subjekt ist, so liest man besser אַפֶּךָ (vgl. 21[cα]) für אַף־יְהוָה. Vor אֹיְבִי ist אֹתָם ausgefallen, das sowohl von der Grammatik als auch vom Metrum gefordert wird.

19 Steh auf und schreie bei Nacht, | in der ersten Wache.
Schütte aus wie Wasser dein Herz | vor dem Angesichte des Herrn,
Und erhebe zu ihm deine Hände | für deiner Kinder Leben [ ].

20 Sieh an und bedenke, o Herr, | wem solches geschehen.
Oder sollen Weiber essen ihre Kinder, | ihre Hätschelkinder?
Sollen gemordet werden in deinem Heiligtum [ ] | Priester und Prophet?

21 Es liegen zu Boden in den Straſsen | Knaben und Greise.
Meine Jünglinge und meine Jungfrauen | sind gefallen durchs Schwert.
Du hast getötet am Tage deines Zornes, | hingeschlachtet ohne Schonung.

22 Du hast befohlen wie an einem [Festestage | meine Weiler ringsumher.
Und nicht gab es an deinem Zornestag | einen Flüchtling und Geretteten.
Die ich gehegt und groſsgezogen, | mein Feind hat sie vertilgt.

Das Osterfest Jo 6, 4.

Von P. Hubert Klug O. M. Cap. in Münster i. W.

Es ist eine auffällige Tatsache, daſs so viele Väter und Kirchenschriftsteller der alten Kirche eine einjährige Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu lehren, obwohl doch im Johannesevangelium ausdrücklich von drei Osterfesten die Rede ist. Van Bebber und Belser suchen dies dadurch zu erklären, daſs sie das τὸ πάσχα Jo 6, 4 als interpoliert erklären. Das scheint jedoch nicht anzugehen, da sich diese Worte in allen Handschriften finden. Dazu kommt, daſs das Johannesevangelium selbst es nahelegt, daſs in ihm von nicht mehr als zwei verschiedenen Osterfesten die Rede ist. Denn es bietet einige Anhaltspunkte, daſs die von Johannes in 6, 3—13 berichtete Speisung der Fünftausend eine eingeflochtene Erzählung ist und daſs das bei dieser Gelegenheit in 6, 4 erwähnte Osterfest identisch ist mit dem Osterfeste 2, 13.

Was nun den ersten Teil dieser Hypothese anbelangt, daſs nämlich die Jo 6, 3ff berichtete Speisung der Fünftausend eine eingeflochtene Erzählung ist, so scheint sich dies vor allem daraus zu ergeben, daſs in Jo 6, 1 2 eine andere Überfahrt Jesu und eine andere nachziehende Menge in Betracht kommt als bei der wunderbaren Brotvermehrung.

Denn nach Mt 14, 22 23 und Mk 6, 45 46 befahl Jesus sogleich nach der Brotvermehrung seinen Jüngern vor ihm an das jenseitige Ufer zu fahren, währenddem er selbst das Volk entlassen wollte. Als er sich aber vom Volke verabschiedet hatte (καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς Mk 6, 46 [1]), ging er allein auf

[1] Zu dieser Stelle bemerkt Knabenbauer (Comm. in Evangelium sec. Marcum): ἀποτάσσεσθαι notione valedicendi apud veteres Graecos non

den Berg, um zu beten. Jo aber berichtet nach seiner Erzählung der Speisung der Fünftausend in V. 14 15: „Die Leute nun, welche wuſsten, was für ein Zeichen Jesus getan hatte, sprachen: Dieser ist in Wahrheit der Prophet, welcher in die Welt kommen soll. Da nun Jesus erkannte, daſs sie kommen und ihn ergreifen wollten, um ihn zum Könige zu machen, floh er wiederum auf den Berg, er allein." Durch diese Worte des Jo wird es nahegelegt, daſs das Volk, welches dem Heilande bei seiner diesmaligen Überfahrt folgte, nicht wunderbar gespeist wurde. Denn:

a) Wenn die Fünftausend die Absicht gehabt hätten, zu Jesus zu kommen und ihn zu ergreifen, dann würde er wahrscheinlich nicht sogleich nach der Brotvermehrung zuerst seine Jünger weggeschickt und sich darauf mit dem Volke abgegeben haben, um sich von ihm zu verabschieden, wie dies Mt und Mk berichten. Sonst hätte er sich in jene Gefahr begeben, welcher er durch seine Flucht ausweichen wollte. Das Volk also, welches dem Heilande dieses Mal nachzog und das zu ihm kommen und ihn ergreifen wollte, scheint nicht vorher von ihm wunderbar gespeist und nachher entlassen worden zu sein. Dafür spricht auch der Text bei Jo, welcher nichts von einem Entlassen der Jünger und der Menge meldet, sondern nur besagt, daſs Jesus vor der Menge floh (V. 15), daſs seine Jünger an das Meer gingen und allein zurückfuhren, als er bis zum Abende noch nicht zu ihnen gekommen war (V. 16 17) und daſs das Volk noch andern Tages am östlichen Ufer stand (V. 22).

Dazu kommt noch, daſs Jesus in V. 27 diese Leute tadelt, weil sie ihm nicht wie anfänglich (6, 2) wegen seiner Wunder folgten, sondern weil sie ihn in Kapharnaum suchten, in der Hoffnung, wie V. 26 und 27 andeutet, wiederum wunderbar gespeist zu werden. Es läſst sich aber nicht gut annehmen, daſs sie eine solche Erwartung hegen konnten, wenn Jesus erst einige Stunden vorher zu ihren Gunsten die wunderbare Brotvermehrung gewirkt hätte.

---

adhibetur, sed usurpatur Lc 9, 61, Act 18, 18 21, 2 Cor 2, 13 et apud posteriores.



b) Wenn das Volk, wie Jo 6, 15 berichtet, erst zu Jesus kommen wollte, um ihn zu ergreifen, dann mufs man annehmen, dafs es vorher nicht bei ihm war. Man wird daher nicht fehlgehen, diesen Vers als die Fortsetzung von 6, 1 2 zu betrachten. Der Zusammenhang wäre dann folgender: Als Jesus über das Meer fuhr, folgte ihm eine grofse Menge Volkes, weil sie die Wunder sahen, welche er an den Kranken wirkte. Diese Leute aber, welche wufsten, welches Zeichen er mit der Brotvermehrung gewirkt hatte, sprachen zueinander: Dieser ist der verheifsene Prophet. Darum redeten sie sich zu und wollten kommen und ihn ergreifen, um ihn zum Könige zu machen. Jesus aber erkannte dies und floh deshalb, wie früher vor der Brotvermehrung, abermals auf den bekannten Berg. Als es aber Abend geworden und er noch nicht zurückgekehrt war, stiegen die Jünger wieder in das Schiff und fuhren allein zurück ... Das Volk aber war noch andern Tags am östlichen Ufer. — Um nun zu erklären, warum die Menge den Heiland für den verheifsenen Propheten hielt, und um zugleich die nachfolgende Abendmahlsrede zu Kapharnaum einzuleiten und deren Verständnis zu erleichtern, fügt Jo in V. 3ff die Erzählung von der Brotvermehrung ein. Von dieser wufsten die Leute, welche ihm dieses Mal folgten (ἰδόντες, ὃ ἐποίησεν σημεῖον).

Dafs der Bericht von der Brotvermehrung bei Jo eine eingeflochtene Erzählung ist, dafür spricht ferner der Umstand, dafs die Rückfahrt der Jünger bei diesem Evangelisten eine andere zu sein scheint als jene, welche sich nach Mt und Mk sogleich an die wunderbare Brotvermehrung anschlofs. Denn:

a) Nach Mt 14, 22 und Mk 6, 45 befahl Christus den Jüngern sogleich nach der Brotvermehrung, vor ihm her an das jenseitige Ufer zu fahren, währenddem er selbst das Volk entlassen wolle. Als Ziel gab er ihnen an: προάγειν εἰς τὸ πέραν, oder wie Mk genauer bemerkt: προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν. Jo 6, 15—17 aber berichtet, dafs die Jünger an das Meer gingen und in ihr Schifflein stiegen, nachdem Jesus geflohen und als es Abend geworden war. Sie fuhren

dann über das Meer nach Kapharnaum. Man sagt nun, Bethsaida, von dem Mk redet, liege am westlichen Ufer des Sees, etwas nördlich von Kapharnaum. Dazu bemerkt Belser[1]: „Die Stelle bei Markus ist fast die einzige Stütze für die Annahme eines Bethsaida am Westufer des Sees." Sodann bringt Belser seine eigene Auffassung: „Markus dürfte mit πρὸς Βηθσαϊδάν gar nicht das Reiseziel namhaft machen, vielmehr sagen wollen: Jesus gab seinen Jüngern die Weisung, nicht via recta nach Kapharnaum überzusetzen, sondern vorläufig dem Ostufer entlang in der Richtung nach Bethsaida zu fahren.... Wenn man die Markusstelle also erklärt, so gelangt man zum vollen Verständnis des Inhalts unseres Verses (Jo 6, 17): Und eingestiegen ins Schiff waren die Jünger auf der Fahrt über den See begriffen (ἤρχοντο sc. indem sie dem Ostufer entlang fuhren). ... Sie ruderten auf Kapharnaum zu ..." Die Erklärung, welche Belser von εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν gibt, verdient Zustimmung. Aber da Jo 6, 17 sagt: καὶ ἐμβάντες εἰς τὸ πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ, so wird man der vollen Bedeutung von πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ nur dann gerecht, wenn man annimmt, daſs die Jünger via recta über das Meer nach Kapharnaum fuhren und nicht dem Ostufer entlang. Denn wenn sie dem Ostufer entlang fuhren, dann kann man wohl mit Mt und Mk sagen: sie fuhren an das jenseitige Ufer (εἰς τὸ πέραν), aber nicht mit Jo: sie fuhren über das Meer (πέραν τῆς θαλάσσης). Es dürfte also bei Jo ein anderes Reiseziel und mithin eine andere Rückfahrt der Jünger in Betracht kommen als bei Mt und Mk.

b) Nach Mt 14, 32 und Mk 6, 51 stieg der Heiland während der Überfahrt in das Schiff der Jünger. Bei der von Jo erzählten Rückfahrt wandelte Jesus zwar ebenfalls über den See. Als ihn aber die Jünger in ihr Schifflein aufnehmen wollten, war dasselbe sogleich am Ufer (6, 21). Knabenbauer[2] bemerkt nun zu dieser Stelle: „ἤθελον λαβεῖν de se

[1] Das Evangelium des hl. Johannes 213.
[2] Comm. in Evangelium sec. Ioannem 219 f.

potest habere notionem solius actus voluntatis: volebant, parati erant, desiderabant, sed etiam: libenter eum accipiebant." Aber letztere Bedeutung hat ἐθέλειν nur dann, wenn eine Handlung in Betracht kommt, welche man aus Gewohnheit oder wenigstens öfter und gern verrichtet, wie dies deutlich die Stellen zeigen, welche Knabenbauer für seine Ansicht anführt (Mk 12, 38 Lk 20, 46 Jo 1, 43[1]; 5, 35; 7, 17; 8, 44). Das ist aber hier nicht der Fall, und ἤθελον λαβεῖν kann darum nicht heifsen: sie nahmen ihn gern auf. Daher sagt Meyer bei Erklärung von Jo 6, 21[2]: „Nachdem sie Jesus durch seinen Zuruf beruhigt, wollen sie ihn ins Schiff nehmen, und sofort (ehe sie noch dieses ἐθέλειν ausführen), ist das Schiff auf dem Lande, nämlich durch wunderbare Wirksamkeit Jesu, bei der noch weiten Entfernung vom Ufer und nach soeben noch stattgehabter (als plötzlich beruhigt zu denkender) Brandung des Sees. Die Nichtübereinstimmung mit Mt und Mk, nach welchen die Aufnahme wirklich erfolgt ist, darf nicht wegerklärt werden, zumal bei Jo mit καὶ εὐθέως etc. ein eigentümlicher wunderbarer Punkt hinzutritt, welcher die wirkliche Aufnahme (Hengstenberg will sie hinzugedacht wissen) sofort entbehrlich machte. Unglücklicher Versuch der Harmonistik: sie nahmen ihn gern auf (...), was nicht durch einen erdichteten Gegensatz zu vorherigem Nichtwollen (. . .) zu stützen ist, sondern nur dann möglich wäre, wenn der Text eben das Wollen und Tun als unzweifelhaft zusammen darstellte." Also bei der von Mt und Mk berichteten Rückfahrt der Jünger stieg Jesus in das Schiff, aber nicht bei derjenigen, von welcher Jo redet. Man mufs demnach annehmen, dafs die Über-

[1] Vielleicht ist hier Jo 1, 44 gemeint: τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν Ἰησοῦς ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν καὶ εὑρίσκει Φίλιππον . . . Aber diese Stelle ist hier nicht beweiskräftig. Belser erklärt dieselbe mit Recht folgendermafsen (ebd. S. 63): „Am darauffolgenden Tage wollte der Herr von Judäa (Jordangegend) nach Galiläa gehen. Ehe der Aufbruch erfolgt war, noch in der Nähe des Jordan, trat der Anschlufs des Philippus und Nathanael ein."

[2] Kritisch Exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes [4], Göttingen 1862, 218.



setzung der Jünger über den See bei Jo verschieden ist von jener bei Mt und Mk.

Da nun nach den bisherigen Ausführungen die nachziehende Menge, von welcher Jo 6, 1 2 redet, nicht wunderbar von Jesus gespeist worden zu sein scheint und da bei Jo eine andere Rückfahrt der Jünger in Betracht kommt als jene, welche sich nach Mt und Mk sogleich an die wunderbare Brotvermehrung anschloſs, so dürfte in Jo 6, 1 2 eine andere Überfahrt Jesu über den See und eine andere nachfolgende Menge in Betracht kommen als bei der Brotvermehrung, und der Bericht von der Speisung der Fünftausend Jo 6, 3 ff dürfte infolgedessen als eine eingeflochtene Erzählung angesehen werden.

Dafür spricht auch der Umstand, daſs Jo letzteren Bericht mit den Worten einleitet: Ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων: „Es war aber Jesus auf den Berg gestiegen und hatte sich dort mit seinen Jüngern gesetzt. Es war aber das Pascha, ein Fest der Juden, nahe.“ Daſs ἦλθον bzw. ἀνῆλθον die Bedeutung des Plusquamperfektes zukommen kann, zeigt z. B. Jo 4, 45 (καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν). Und daſs ἀνῆλθεν hier diese Bedeutung zu haben scheint, wird durch das plusquamperfektivische ἐκάθητο nahegelegt. Denn dieses heiſst bei Jo immer: er hatte sich gesetzt, er saſs (vgl. 2, 14; 9, 8; 12, 15), im Gegensatze zu καθίζειν (4, 6; 8, 2; 12, 14; 19, 13).

Da nun der Bericht der Brotvermehrung bei Jo eine eingeflochtene Erzählung sein dürfte, so fragt es sich, wann denn diese Begebenheit eigentlich stattfand. Dafür gibt uns nun Jo in 4, 44 einen Anhaltspunkt. Er schreibt dort: Αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Diese Worte hat Jesus zu Nazareth während seines von den Synoptikern (Mt 13, 54 ff Mk 6, 1 ff Lk 4, 16 ff) berichteten Aufenthaltes gesprochen[1]. In jener Zeit der Anwesenheit

[1] Gegen die Indentität dieser drei Berichte kann man nicht den Umstand geltend machen, daſs Lk die „nicht vielen“ Wunder unerwähnt läſst, von denen bei Mt und Mk die Rede ist. Jesus konnte dieselben



Jesu zu Nazareth hörte aber auch Herodes von ihm und hielt ihn für Johannes, welchen er ermordet hatte (Mt 14, 1—13). Als Jesus dies vernahm und die von ihm ausgesandten Jünger zurückgekehrt waren, ging er über den See und wirkte dort die wunderbare Brotvermehrung (Mt 14, 13ff Mk 6, 31ff Lk 9, 10ff Jo 6, 3ff). Diese aber fand nach Jo 6, 4 vor einem Osterfeste statt.

So fällt also der Aufenthalt Jesu, bei welchem er die Jo 4, 44 angezogene Äufserung tat, in dieselbe Zeit wie die Speisung der Fünftausend. Diese beiden Ereignisse nun können nicht in der Zeit von Jo 2, 13 bis 4, 43 stattgefunden haben. Denn hier berichtet Jo die Reise Jesu nach Jerusalem, seinen Aufenthalt in Judäa und seine Rückkehr nach Galiläa. Wenn also Jo 4, 44 auf eine frühere Anwesenheit Jesu zu Nazareth und auf den Ausspruch hinweist, den er bei dieser Gelegenheit tat, so mufs diese Begebenheit und darum auch die in diese Zeit fallende Brotvermehrung sich schon vor dem Osterfeste 2, 13 ereignet haben.

So ergibt sich folgender Zusammenhang von Jo 4, 43—45: In diesen Versen steht sich ἡ Γαλιλαία und ἡ πατρίς gegenüber. Unter ἡ πατρίς wird Jesus wohl nur seine Vaterstadt Nazareth verstanden haben. Denn die Evangelisten (Mt 13, 54 und Mk 6, 1) und er selbst nennt Nazareth seine πατρίς (Lk 4, 23). Und wenn er dann bei derselben Gelegenheit in Nazareth sagte: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει, so ist nicht einzusehen, weshalb er hier mit πατρίς etwas anderes als Nazareth gemeint haben soll. Wenn nun Jo 4, 43 44 die Landschaft Galiläa (ἡ Γαλιλαία) und Nazareth (ἡ πατρίς) miteinander in Gegensatz bringt, dann dürfte der Zusammenhang wohl folgender sein: Nach zwei Tagen ging er von da

---

ganz gut wirken, als ihn die Nazarethaner auf den Hochrand des Berges geführt hatten, auf dem ihre Stadt erbaut war. Denn nachdem er ihnen entgangen war, die ihn dort hinabstürzen wollten, mufste oder konnte er in Anbetracht der Lage der Stadt auf seinem Rückwege durch die Stadt gehen oder wenigstens in ihrer Nähe vorbeikommen. Als dann die Leute sein Herannahen bemerkten, konnten sie ihm die „nicht vielen" Kranken auf die Strafse bringen. Ähnlich van Bebber Katholik 1899 I 221.



weg und begab sich in die Landschaft Galiläa (ἐξῆλθεν ἐκεῖ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν A Γ Δ Λ Π al vg syr aeth arm). Sodann will der Evangelist mit V. 44 den Grund angeben, warum Jesus sogleich in der Landschaft Galiläa herumwanderte und nicht nach Nazareth ging, wo er doch aufgewachsen war und wo seine Verwandten wohnten (Mt 13, 55 56). Deshalb schreibt er: Denn Jesus selbst sprach es aus (nämlich früher einmal während seiner Anwesenheit in Nazareth), daſs ein Prophet in seiner Vaterstadt keine Ehre findet. Es dürfte also die Ansicht einer sehr groſsen Anzahl von Exegeten (Cyrillus, Toletus, Caietanus, Jansenius, Barradius usw.; vgl. Knabenbauer, Comm. in Ioann. 180) die richtige sein, welche in Jo 4, 44 den Grund finden, warum Jesus Nazareth nicht besuchte.

Weil also die Speisung der Fünftausend vor dem Osterfeste Jo 2, 13 stattgefunden zu haben scheint, so ist es erklärlich, weshalb der Evangelist gerade in 6, 4 die Angabe macht: Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. Er wollte nämlich erklären, warum das Volk Jesus für den verheiſsenen Propheten hielt, und um zugleich die nachfolgende Abendmahlsrede einzuleiten und deren Verständnis zu erleichtern, schickte er die Erzählung von der Brotvermehrung voraus. Da sich aber diese Begebenheit nicht in der Zeit von der ἑορτή (5, 1) bis zum Laubhüttenfeste (7, 2) ereignet zu haben scheint und um Aufschluſs zu geben über den Zulauf von fünftausend Männern (ohne die Frauen und Kinder), deshalb wird er die Bemerkung beigefügt haben: Es war aber Paschah, ein Fest der Juden, nahe. Mit den Worten „ein Fest der Juden“ mochte Jo wohl daran erinnern, daſs mit Paschah ein Festbesuch in Jerusalem vorgeschrieben war[1], wodurch es möglich wurde, daſs sich so viele Leute aus allen Städten sc. Galiäas (Mk 6, 33) zusammenfanden, welche dem Heilande auf das andere Ufer des Sees nachfolgten, als sie auf der Reise nach Jerusalem begriffen waren. Belser sagt nun (BZ

[1] BZ 1903, 61 ff.



1904, 163), die Fünftausend könnten keine Festpilger gewesen sein. „Denn Festpilger müssen wir uns durchgehends mit Mundvorrat, der wenigstens auf 3—4 Tage reichte, ausgerüstet denken; bis zum heutigen Tag gibt es im Orient und speziell in Palästina keine andere Art des Reisens. . . .“ Aber selbst wenn die Fünftausend keine Festpilger gewesen wären, so scheinen sie doch nicht aus der Umgegend gewesen zu sein, sonst hätten die Jünger nicht zum Herrn gesagt: Entlasse sie, damit sie in die nächsten Dörfer und Flecken gehen und sich Speise kaufen, zu essen (Mk 6, 36). Sie waren also auf Reisen, und zwar ohne Mundvorrat. Ob ferner damals alle Festpilger auf 2—3 Tage Mundvorrat mitnahmen, daran wird man wohl mit Grund zweifeln dürfen, da sie sich bequem und leicht den nötigen Unterhalt kaufen konnten, wie aus derselben Stelle Mk 6, 36 hervorgeht.

Da also die Bemerkung Jo 6, 4: „Es war aber das Osterfest nahe“, den angegebenen Zweck haben dürfte, so kann es nicht mehr auffallen, wie der Evangelist auf einmal von der ἑορτή 5, 1 (Pfingsten[1]) ganz unerwartet in 6, 4 auf ein Osterfest zu sprechen kommt und wie er darauf unvermittelt den Bericht über das Laubhüttenfest folgen läſst, ohne die dazwischenliegenden Feste bzw. obligatorischen Festbesuche[2] auch nur anzudeuten.

Es darf nun nicht auffallen, daſs Jesus nach seiner Übersiedelung nach Kapharnaum (Jo 2, 12 = Mt 4, 13) und vor dem Osterfeste (Jo 2, 13) öffentlich in Galiläa gewirkt haben soll. Denn die Synoptiker erzählen zuerst die Versuchung in der Wüste. Sodann berichten sie, daſs Jesus nach der Einkerkerung des Johannes (Mt und Mk) wieder nach Galiläa zurückkehrte und dort zu predigen anfing und Wunder wirkte (Mt 4, 12ff Mk 1, 14ff Lk 4, 14ff[3]).

Man sagt nun, Johannes sei erst nach dem Osterfeste Joh 2, 13 eingekerkert worden. Denn bei Jo 3, 22 heiſse es,

---

[1] Vgl. **Belser**, Das Ev des hl. Johannes 158 f. Zu Jo 4, 35 vgl. **Kralik**, Jesu Leben und Werk 174. [2] BZ 1903, 61 ff.

[3] Zu Lk 4, 14 vgl. **Belser**, Einleitung in das NT 138 167.



dafs Jesus nach dem Osterfeste in die Landschaft Judäa ging und taufte. Sodann sage der Evangelist in V. 23 24: Ἦν δὲ καὶ Ἰωάννης βαπτίζων ἐν Αἰνών, ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο· οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης. Mit diesen Worten sei ausgesprochen, dafs der Täufer noch frei war, als Jesus von dem ersten Osterfeste nach Galiläa zurückkehrte. Die Rückreise also, von welcher die Synoptiker in den oben genannten Stellen reden, könne demnach nicht vor dem Osterfeste Jo 2, 13 stattgefunden haben. Darauf ist nun zu erwidern, dafs man den Aussprüchen der Heiligen Schrift nur dann vollkommen gerecht wird, wenn man annimmt, dafs Jesus erst nach der Einkerkerung des Johannes seine öffentliche Wirksamkeit begann. Denn der Täufer hatte die Aufgabe, dem Heilande den Weg zu bereiten (Mal 3, 1 und Mk 1, 2). Wenn aber Christus sein Messiasamt auszuüben begann, dann mufs man annehmen, dafs Johannes seine Mission erfüllt hatte. Ferner sagte der Täufer immer, dafs er vor Jesus geschickt sei (Jo 3, 28) und dafs der Messias erst nach ihm kommen, d. i. auftreten werde (Mt 3, 11 Mk 1, 7 Jo 1, 27 30 Apg 13, 25; 19, 4). Endlich wird auch ausdrücklich bemerkt, dafs der Heiland erst dann seine Wirksamkeit begann, als Johannes seine Tauftätigkeit eingestellt hatte (Apg 1, 22; 10, 37 38; 13, 24 25). Es kommt hier ganz besonders Mt 4, 12ff in Betracht. Zuerst erzählt Mt die Taufe, den Aufenthalt und die Versuchung Jesu in der Wüste. Dann sagt er, dafs Jesus nach Galiläa ging, als er von der Einkerkerung des Johannes hörte. Der Heiland nahm nun καταλιπὼν τὴν Ναζαρέθ seinen Wohnsitz in Kapharnaum, damit die Weissagung Is 9, 1 2 erfüllt würde. Daran fügt der Evangelist in V. 17 die Bemerkung: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν ... Die Worte ἀπὸ τότε kann man ungezwungenerweise nur dahin verstehen, dafs Jesus erst nach der Einkerkerung des Johannes zu predigen und Wunder zu wirken begann.

Aus diesen Gründen mufs die Gefangennahme des Johannes und dementsprechend die Rückreise Jesu, welche die

Synoptiker auf die Versuchung und Taufe des Heilandes und auf die Einkerkerung des Täufers folgen lassen, vor dem ersten Osterfeste stattgefunden haben. Mit andern Worten: die Rückreise Jesu bei den Synoptikern ist identisch mit derjenigen Jo 1, 43 ff.

Damit steht Jo 3, 22 23 nicht im Widerspruche. Im Gegenteil. Gerade die Worte: Οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης sprechen dafür, dafs der Vorläufer Christi schon in Gefangenschaft war, als Jesus nach dem Osterfeste Jo 2, 13 in die Landschaft Judäa ging und taufte. Denn wenn Johannes wirklich noch damals gleichzeitig mit Jesus in Änon getauft hätte, dann war es selbstverständlich, dafs derselbe noch in Freiheit war. Wenn aber der Evangelist trotzdem die Bemerkung macht: Οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος . . ., so wird er dies mit Rücksicht auf die Synoptiker tun, welche den Heiland seine öffentliche Wirksamkeit nach der Taufe und Versuchung und nach der Gefangennahme des Täufers in Galiläa (vgl. auch Apg 10, 36 37) beginnen lassen. Johannes will mit der Bemerkung 3, 23 24 offenbar sagen: Diese hier angeführte Tauftätigkeit des Vorläufers Christi fällt in jene Zeit, als derselbe noch nicht eingekerkert war.

Diese Wirksamkeit des Johannes in Änon erwähnt der Evangelist wohl deshalb, weil die Johannesjünger, welche den Streit mit den Juden über die Reinigung hatten und welche ihrem Meister meldeten, dafs auch Jesus taufe, wahrscheinlich aus dieser Gegend waren[1]. Da er nun gern das Zeugnis des Täufers über Jesu Messianität anführte, so bot sich ihm hier, wo er von der Tauftätigkeit Jesu redete, eine Gelegenheit, den Ausspruch einzufügen, den Johannes tat, als ihm seine aus der Gegend von Änon gebürtigen Jünger meldeten, dafs Jesus taufe. Man beachte, dafs die Johannesjünger schlechthin sagen: οὗτος βαπτίζει, und dann beifügen: καὶ πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. Denn Jesus taufte bzw. liefs nicht blofs nach dem Osterfeste Jo 2, 13 in Judäa taufen, sondern

[1] Vgl. Belser, Das Evangelium des heiligen Johannes 116.



hatte von Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit an die Taufe in sein Programm aufgenommen[1].

Mit dem vorliegenden Abschnitt 3, 22ff konnte der Evangelist als weiteren Zweck die Ergänzung der Synoptiker verbinden. Denn Mt 11, 2ff und Lk 7, 18ff berichten nur, dafs dem Johannes über die Wunderwirksamkeit, nicht aber auch über die Tauftätigkeit Jesu Nachricht ins Gefängnis gebracht wurde.

Bei dieser Auffassung von Jo 3, 22ff kann man nicht mehr wie bis jetzt vielfach gegen die Geschichtlichkeit dieses ganzen Abschnittes ankämpfen, „weil hier von einer Fortsetzung der Tätigkeit des Täufers berichtet werde, auch nachdem Jesus sein messianisches Wirken in aller Form begonnen hatte“ [2].

Zum Schlusse dieser Ausführungen sei noch darauf hingewiesen, dafs Johannes im 15. Jahr des Tiberius (19. August 781—782)[3] zu predigen anfing. Jesus mag wohl auf der Rückreise vom Laubhüttenfeste 781, zu welchem er wegen des vorgeschriebenen Festbesuches nach Jerusalem kommen mufste, zu Johannes sich begeben haben, um von ihm getauft zu werden. Nach der Taufe verweilte er dann 40 Tage in der Wüste und kehrte nach der Gefangennahme des Täufers wieder nach Galiläa zurück (Mt 4, 12 Mk 1, 14 Lk 4, 14 Jo 1, 43—2, 1). Er nahm seinen Wohnsitz in Kapharnaum (Mt 4, 13 und Jo 2, 12). Aber er hielt sich dort nicht lange auf (Jo 2, 12), sondern begann in Galiläa zu predigen und Wunder zu wirken (Mt 4, 17 Mk 1, 14 15 Lk 4, 14 15) bis Ostern 782 = Jo 2, 13. In diese Zeit fiel der Besuch Jesu zu Nazareth und im Anschlufs hieran die Aussendung der Jünger und die Speisung der Fünftausend, nachdem Herodes von ihm gehört und ihn für den von ihm ermordeten Johannes gehalten hatte und als die Jünger zurückgekehrt waren.

---

[1] Vgl. hierzu Belser a. a. O. 32 99ff 127

[2] Vgl. ebd. 117.

[3] Ebd. 87 u. 202.

Zur Apostolizität des Jakobus und Judas (nach den Evangelien)[1].

Von Dr Friedr. Maier in Freiburg i. Br.

„Beweisen kann man an der Hand der Schrift immerhin ziemlich vollständig[2], daſs das natürliche Kindesverhältnis des Jakobus und seiner Brüder zur Gottesmutter ausgeschlossen ist; in der positiven Bestimmung der Verwandtschaft wird man über eine Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen; . . . man sollte auch heute nicht vergessen . . ., daſs in dieser Frage wirklich groſse Schwierigkeiten vorliegen." Belser in ThQ 1906, 134.

„Der Ausschlag" in der Frage „muſs zuletzt von der Exegese gegeben werden". Dieser Satz, den Schanz[3] gegen Scheggs[4] vorwiegend historische Beweisführung richtete, trifft

---

[1] Die Paulus-Stellen und in Verbindung damit Apg 1, 14 sollen später behandelt werden. — Zu Jud 1 17 vgl. d. „Anhang" *meiner* Diss. (BSt XI [1906] Heft 1 u. 2 (S. 176—181: Die Apostolizität d. Judas u. d. Judasbrief). Zu Jak 1, 1 vgl. Meinertz 1 ff 3 (A. 2) 53f; bezüglich des Herrnbrudertitels ist zwar Zahn gegen M. im Recht, dagegen versteht man nicht, wie er trotz Einl. I² 73 (Z. 3 v. u.) u. I² 75 (Z. 9 v. u.) zu Jak 1, 1 den Aposteltitel fordern kann (vgl. auch Calmes: Rb 1898, 80). Endemann (Zur Frage über die Brüder des Herrn: NkZ 1900, 842) macht auf die Adresse ταῖς δώδεκα φυλαῖς aufmerksam (vgl. Mt 19, 28; Offb 7, 4—10); beachtenswert! — In den vielventilierten Fragen der Erklärung (vgl. Meinertz 8f 11f 28f) ist m. E. ehrliche Reserve (vgl. Belser: ThQ 1906, 134) besser als verwirrte und verwirrende, *immer angreifbare* Hypothesen. Nach der andern Seite ist ebenso nachdrücklich einzuschärfen, daſs die letzte Entscheidung *nicht* von der mehr oder weniger befriedigenden Aufhellung einzelner dunkler Punkte im sonst deutlichen Gesamtbild, sondern nur von diesem selbst abhängig gemacht werden kann und darf.

[2] Die Sperrungen von mir; so auch öfters im folgenden.

[3] ThQ 1884, 492.

[4] Jakobus, d. Bruder d. Herrn, 1883.

auch Meinertz[1] und seinen Gegner Zahn[2]. Ebenso trifft beide die gleichfalls tiefdringende Bemerkung, daſs der Schwerpunkt der biblischen Untersuchung in den *Lk-Schriften*[3] und bei Paulus liege[4]. Endlich vermiſst man bei beiden eine genaue, unparteiische Prüfung des den einzelnen Argumenten zukommenden Gewiſsheitsgrades. (Dazu Belser a. a. O. 134.)

Mit diesem dreifachen Gesichtspunkt ist Veranlassung und Ziel vorliegender Studie angedeutet; sie zerfällt in zwei Teile: 1) die Argumente pro, 2) die Argumente contra.

A. Die Argumente *für* die Apostolizität der beiden Herrnbrüder.

I. Grundlegung: Die Klopasfamilie.

Jo 19, 25 ist für die Identitätshypothese von eminenter Bedeutung, das krönende, den Zweifel verstummen lassende Schluſsglied fast jedes einzelnen Beweispunktes. Die Stelle entscheidet nicht nur die Verwandtschaftsfrage (Meinertz 7f)[5], sie ist auch für die verschiedenen Kombinationen zu Gunsten der Identifizierung die abschlieſsende Sanktion. Man tut daher gut, diese Stelle zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu machen und von da aus in rückläufiger Linie zu argumentieren.

1. Vier oder drei Frauen in Jo 19, 25?[6]

Zahn (342ff) verteilt die Personalien auf vier Frauen, indem er ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ und M. ἡ τοῦ Κλωπᾶ auseinanderreiſst. An Vorgängern fehlt es natürlich nicht[7].

---

[1] Der Jakobusbrief u. s. Verf. in Schrift u. Überlieferung: BSt X (1905) Heft 1—3; vgl. S. 1—54 (genauer: 7f 10—14 ob. 25—28 ob. 29f 38f).

[2] Forschungen z. Gesch. d. ntl Kanons VI (1900) 328—363 (vgl. Meinertz VIIf).

[3] Bei Meinertz (38f) das Positive sehr dürftig; noch dürftiger bei Endemann 835 838 841f.

[4] Schanz a. a. O. 492.

[5] Daher ist die Prüfung der seit Helvidius bis herunter auf Zahn unermüdlich wiederholten Argumente für leibliche Kinder Mariä nicht in den Rahmen dieser Studie gezogen, um so mehr als ich den entsprechenden Ausführungen Meinertz' (S. 14—24), Endemanns (851—857) u. a. im ganzen beistimmen kann.

[6] Vgl. Meinertz 9—12.

[7] Lücke, Meyer, Ewald, Lachmann, Tischendorf, Lange, Hausrath u. a., besonders Wieseler: StKr 1840, 648ff.

Wie rechtfertigt sich nun diese Trennung?

a) Der Hinweis auf Mt 10, 2—4; Apg 1, 13 schlägt fehl. Hier haben wir einen aufserhalb des syntaktischen Gefüges stehenden Katalog; die Zweier-, Dreier- und Vierergruppen sind aufs deutlichste herausgestellt; die Gruppierung selbst ist durch die verhältnismäfsig grofse Zahl der zu Nennenden stilistisch sehr gut motiviert. Nichts von alledem bei Jo. Bei ihm handelt es sich um eine Aufzählung innerhalb eines Satzes, die zu Nennenden sind ein Teil des Satzes, das Subjekt desselben; der „Paare" sind es nur zwei, von denen auch Zahn nicht wird behaupten wollen, dafs sie als Paare charakterisiert und auch nur einigermafsen als solche motiviert [1] sind.

b) Das stilistische Moment, auf das Zahn pocht, die „hörbare Symmetrie", hält ebenfalls nicht stand. Gleichviel, ob Z. ihr zuviel Gehör schenkt und wir zu wenig: auf diesen Titel hin könnte die sicher unmögliche, für den gänzlich unkundigen Leser aber nächstliegende Annahme, dafs das zweite *Paar* Apposition zum ersten sei, sich ebenso berechtigt fühlen als die beiden überhaupt nur denkbaren Fälle. Ja vom Standpunkt der blofsen Symmetrie aus würde das Unmögliche sogar den Vorzug verdienen.

c) Dafs die Mutter des Herrn Jo 19, 25 namenlos ist, bietet jedenfalls für die Namenlosigkeit ihrer ἀδελφή keine Analogie. Man beachte ein Dreifaches: ἡ μήτηρ αὐτοῦ sc. Ἰησοῦ ist vollständig eindeutig, der Name selbst zweifellos allgemein bekannt, die Namenlosigkeit keineswegs überraschend, da sie bei Jo auch sonst für die Gottesmutter gebräuchlich ist (2, 1 3 5 12). Dagegen sind die beiden andern, öfters hervorgetretenen Begleiterinnen benannt; warum also die vierte nicht? Mit ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ ist die Jo 19, 25 zum erstenmal und sonst nirgends erwähnte namenlose Persönlichkeit nichts weniger als genügend individualisiert, überhaupt nicht allgemein verständlich charakterisiert, da

[1] Vgl. Mt 13, 55; Mk 6, 3.

ja nirgends gesagt ist, daſs der Herr nur eine „Tante"[1] hatte[2].

Es spricht also jedenfalls nichts für die Vierzahl; positiv dagegen läſst sich anführen:

a) Mit Rücksicht auf die ebenfalls herrnverwandte (vgl. A. 1) Maria Klopae scheint die Individualisierung der allein unbekannten und unbenannten „Tante" Jesu nicht nur als das Natürlichste, sondern wird geradezu gebieterisch gefordert[3]. Dazu kommt

b) der Mangel des verbindenden καί (nicht τε [Hofmann, Holtzmann]), das bei der kleinen Gruppe nach dem sonstigen Sprachgebrauch des Jo (vgl. 2, 12; 21, 2; Offb 1, 11; vgl. auch Mt 13, 55; Mk 6, 3) und unsern obigen Bemerkungen zu Mt 10, 2—4; Apg 1, 13 (vgl. S. 166) sicher zu erwarten wäre. Die Pešitthâ u. a. haben die Kopula wenigstens eingeschoben![4]

Die Wagschale neigt sich also sichtlich auf die Seite der

---

[1] Wir kennen zunächst Elisabeth, die Mutter des Täufers (συγγενής; Lk 1, 36), ferner M. Klopae (so nach Zahn selbst 339), endlich, wenigstens nach Zahn (vgl. auch Meinertz 13 A. 2), die Mutter der Zebedaiden, Salome; vgl. jedoch unten A. 3.

[2] Man bedenke auch wohl die Zeit, zu der Jo schrieb (Ausgang des 1. Jh.), und die Leser, denen seine Schrift gewidmet war (nicht Palästinensern, sondern Kleinasiaten!). Wer konnte da wissen, was das für eine ἀδελφή war?

[3] Zahn (341; Vorläufer: C. Wieseler) erblickt eine befriedigende Erklärung für die Namenlosigkeit der ἀδελφή — die Schwierigkeit empfindet er also — nur in ihrer Identität mit Salome, der Mutter des Evangelisten. Diese Lösung hängt jedoch völlig in der Luft (vgl. Meinertz 13 A. 2; Endemann 837f); in den Evv steht nichts davon (wegen Mt 20, 20; Mk 10, 35 vgl. Meinertz a. a. O.), und die spärlichen Notizen in den Apokryphen (!) widersprechen sich (vgl. Zahn selbst 341 A. 2). — Vgl. noch S. 176 A. 2.

[4] Vgl. Meinertz 11 u. A. 2. — Holtzmann (ZwTh 1880, 217) läſst im Anschluſs an Keim (Gesch. Jesu II 225f; III 423) den Umstand, daſs die zwei genannten Frauen den gleichen Namen mit der Mutter Jesu führen, darauf hinweisen, daſs Jo „seiner Vorliebe für die Dreizahl folgend, es hier auf eine Trias von Marien [vgl. dazu auch Endemann 836 mit A. 2] abgesehen hat, welche er der synoptischen Dreizahl substituiert". Ausschlaggebend war dieser rein äuſsere Gesichtspunkt jedenfalls nicht; immerhin ist er beachtenswert.



Dreizahl, der appositionellen Fassung des Μ. ἡ τοῦ Κλ.[1], auf die auch die Übereinstimmung mit den übrigen Evv hinführt.

Gegen die Dreizahl läſst sich weder das „doppelte Verwandtschaftsverhältnis" (vor und hinter dem Namen) noch die Gleichnamigkeit der beiden „ἀδελφαί" geltend machen (Zahn 339 338): ersteres nicht, weil eben trotz des vorausgehenden ἡ ἀδ. τ. μ. αὐτοῦ — ein Verwandtschaftsmerkmal, das sich bloſs durch das Zusammentreffen und Nebeneinander der beiden „ἀδελφαί" (daher zuerst genannt), aber dadurch auch wirklich nahelegte[2] — die fragliche Maria nicht eindeutig bestimmt war (vorhin 1, c), daher Zahn ganz mit Unrecht von einer „wunderlichen Umständlichkeit"[3] des Evangelisten redet, — letzteres nicht (für Zahn die Hauptsache: „vor allem"), weil die Annahme leiblicher Schwestern einerseits nicht nötig, andererseits, wenn auch nur ausnahmsweise, möglich ist[4]. Die wirklichen Verwandtschaftsverhältnisse (vgl. *Heg.* bei Eus. 3, 11; 4, 22, 4) waren für die ersten Leser gerade durch die Apposition ἡ τοῦ Κλωπᾶ vollständig klar.

---

[1] de Wette, Mayerhoff (Einl. i. d. petr. Schriften 53f), Ebrard, Stier, Hofmann, Volkmar, Luthardt, H. Holtzmann (!) u. a.

[2] Vgl. Mt 27, 56: Μ. ἡ τοῦ Ἰ. *μήτηρ* καὶ ἡ *μήτηρ* τῶν υἱῶν τ. Ζ.

[3] Vgl. übrigens auch das doppelte Verwandtschaftsverhältnis *Eus.* h. e. 4, 22, 4: πάλιν *ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ* Συμεὼν *ὁ τοῦ Κλωπᾶ* (vgl. unten S. 172f A. 2); nicht jede Doppelbezeichnung, sondern nur die unmotivierte ist anstöſsig. Nun ist aber Jo 19, 25 gerade das Gegenteil der Fall (vgl. Schanz, JoEv 557; Meinertz 11 A. 1).

[4] Vgl. Meinertz 11f u. A. 3; bezüglich des johanneischen Sprachgebrauchs möchte ich zu ἀδελφή, ἀδελφός hinweisen auf Jo 1, 41; 5, 18. — Im übrigen gilt jedoch in erster Linie das Wort Belsers (ThQ 1906, 134): „Wenn in zwei originaliter griechisch abgefaſsten Schriften . . . [Gal 1, 19; Jo 7, 5] die Brüder des Herrn mit ἀδελφοί schlechthin eingeführt werden, nicht etwa mit οἱ λεγόμενοι ἀδελφοί und ohne eine andere ähnliche Beifügung oder zusätzliche Bestimmung, so gibt dies zu denken . . .; der Gedanke an Verwandte des Herrn in ganz allgemeinem Sinne wird gewiſs durch jene Wendung nicht erweckt."



2. Die Familie des Klopas[1].

a) Dafs zu dem Genetiv (ἡ) τοῦ Κλωπᾶ nicht μήτηρ (Ewald; vgl. dageg. S. 177 A. 2) oder θυγάτηρ (Keim) oder ἀδελφή (Calmes; dageg. Belser, JoEv 506), sondern nur γυνή ergänzt werden will (so seit Eusebius die meisten), ist „doch das nächstliegende"[2]. Von einem eigentlichen Schwanken zwischen θυγάτηρ und γυνή (Zahn) kann doch hier, wo es sich um ehrwürdige Matronen handelt, nicht die Rede sein. Der Gebrauch des Genetivs zum Ausdruck des Gattenverhältnisses ist auch klassisch und nicht gar so „selten", wie es nach Zahn (342 A. 1) den Anschein haben möchte[3]. Bei den lateinischen Klassikern ist die Ellipse noch häufiger belegbar[4]. So sogar bei Voraussetzung der Vierzahl der Frauen. Haben wir es aber, wie aus I 1 (vgl. oben S. 166 ff) erhellen dürfte, nicht mit einem unbenannten und einem benannten Paar von Frauen zu tun, sondern mit einer Trias von Marien, so ist es nicht nur natürlich, sondern, wie Meinertz (12 A. 1) ohne Übertreibung hervorhebt, geradezu selbstverständlich, dafs die zweite Maria, „die ἀδελφή der Mutter Jesu", als Frau des Kl. bezeichnet werden soll, und zwar nicht nur, wenn ἀδελφή = leibliche Schwester (in diesem freilich sehr fraglichen Falle wäre die Apposition: „die Tochter des Kl." ganz unerhört), sondern auch, wenn es = Schwägerin (!) oder Stiefschwester (Schegg). Man wird es daher beim Gattenverhältnis belassen müssen.

b) Indem wir die Untersuchung über die Gemahlin des Klopas noch etwas zurückstellen (vgl. unten II 1, S. 174 ff), halten wir zunächst bezüglich der Persönlichkeit des Klopas selbst etwas Umschau. Der *Name* Κλωπᾶς (jüdisch) = Κλεοπᾶς = Kontraktion aus Κλεόπατρος[5] ist griechisch und ist sprachlich,

---

[1] Vgl. Meinertz 12 (A. 1 u. 2) 28 f 116 ff.

[2] Holtzmann: ZwTh 1880, 217; vgl. Lk 8, 3; Mt 1, 6 (τῆς τοῦ Οὐρίου).

[3] Vgl. Blafs[2] 98, Winer 171 (Aristoph. eccl. 46), Kühner-Gerth II[3] 1, 334 ob. (*Herod.* 4, 205 vgl. mit 4, 162).

[4] *Plin.* ep. 2, 20; *Virg.* Aen. 3, 319; *Gell.* noct. Att. 13, 22; *Ov.* heroid. 7, 193 u. a.

[5] Vgl. Zahn (343 f A. 3) mit Berufung auf Kraufs, Griech. Lehnwörter II 544 584. — Cornely (Introd. III 597) will das nicht gelten

soweit ich sehe, mit Ἀλφαῖος wohl zusammenzubringen (Klangverwandtschaft), aber nicht — als andere Aussprache desselben Namens — damit zu identifizieren[1]; jedenfalls ist hier etwas mehr Zurückhaltung am Platz[2]. Andererseits sei gleich bemerkt, daſs mit der Identität der Namen nicht auch schon die Identität der Personen fällt. Von hier aus (Klopas = [bzw. nicht =] Alphäus) ist ein Schluſs weder für noch gegen zulässig. Im günstigen Falle läſst sich „die Möglichkeit" „nicht bestreiten", „daſs der Jude Chalphai daneben den griechischen Namen Kleopas oder Klopas geführt habe" (Zahn 344), eine Möglichkeit, die m. E. auch in der Lautverwandtschaft der beiden Namen[3], in andern biblischen Doppelnamen (vgl. Meinertz 28, Endemann 839), in der Zeit des Ev und dessen heidenchristlichem Leserkreis[4] eine nicht zu unterschätzende Stütze hat.

Die synoptische Tradition (Alphäus — eigentlich nur Mt, Mk; Lk nicht mehr ganz) würde durch das johanneische „Klopas" doch höchstens nur dann verwirrt[5], wenn 1) der Zusatz ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ sich auf eine von der M. Klopae (= M. Jakobi) verschiedene Frau bezöge, wodurch also die M. Kl. einer wesentlichen Stütze der Identifikation verlustig ginge, und wenn 2) an den synoptischen Parallelen statt der M. Jakobi eine M. Alphaei genannt würde.

---

lassen, weil „graecum Κλέο- nunquam in Κλω-, sed in Κλευ- vel Κλει- contrahitur (Κλεύδαμος, Κλεισθένης)"! Richtig; nur handelt es sich hier nicht um eine klassische, sondern um eine jüdische Kontraktion.

[1] Vgl. Schegg 53f; L. Wetzel: StKr 1883, 620ff; Zahn 343f u. A. 3; Endemann 839; Calmes, L'Ev. selon S. Jean 440.

[2] Zu Meinertz 28 u. A. 3; vgl. auch Schanz: ThQ 1884, 494.

[3] Vgl. Eljakim: Alkimos; Jesus: Jason; Saulus: Paulus (vgl. Schegg 54; Holtzmann 218).

[4] Hofmann, Das NT zusammenhängend unters. VII 2, 149; Simon, der damalige Leiter der jerusalemischen Gemeinde, war der „Sohn des Klopas" (Hegesipp); vgl. aber auch S. 177 ob.

[5] Wie groſs wäre die Verwirrung erst, wenn man mit Zahn nur drei Frauen anwesend denken wollte? Wo bleibt da erst die synoptische Tradition? Soll die johanneische M. Kl. nicht die dortige Maria (Jakobi) sein, so muſste eben der Identifikation vorgebeugt werden (vgl. Endemann 837).

Darf schliefslich der johanneische *Klo*pas mit dem *Kleo*pas des Lk (24, 18) identifiziert werden[1], so würde, wenn die persönliche Gleichung Klopas = Alphäus anderwärts gesichert wäre (vgl. die 1. u. 3. Kombination), Lk[2] 24, 18 ein vollwertiges Analogon zu Jo 19, 25 darstellen, ja bei Lk würde dem Verständnis eine weit gröfsere Schwierigkeit bereitet (vgl. Lk 6, 15; Apg 1, 13 mit Lk 24, 18)[3], ganz zu schweigen von Mk 2, 14 vgl. mit 3, 18[4], vom synoptischen Bartholomäus = johanneischem

---

[1] Zahn 350ff; vgl. Meinertz 29 A. 1. Ebenso Wieseler, Chron. Synops. 431; Ad. Maier, JoEv II 401: Jakobus 1 Kor 15, 7 = der Ungenannte in Lk 24, 18. Zahn entdeckt diesen in Simeon, dem Märtyrerbischof unter Trajan; Lk habe den noch Lebenden ungenannt gelassen, dagegen den Namen des schon längst verstorbenen Vaters 24, 18, wo er allein das Wort nimmt, ausdrücklich verraten. Die Vermutung scheint mir etwas unsicher. Ob die Nennung des Simeon bei *Orig.* c. Cels. 2, 62 68 (vgl. Zahn 350f A. 2) traditionellen Ursprungs ist oder nicht: soviel dürfte als wahrscheinlich gelten, dafs diese Tradition (oder persönliche Kombination des Orig.) auf Mifsverständnis von oder auf unklare, irrige Erinnerung an Lk 24, 34 zurückgeht (vgl. cod. D und Hugo Grotius). Wenn Zahn noch den Amaon des Ambrosius (apol. Dav. 2, 8, 43; in Lc VII 132 u. X 173) als eine Verschreibung aus Simeon (ΑΜΑΩΝ, ΣΙΜΕΩΝ; paläographisch möglich??) ins Feld führt (vgl. schon Forsch. IV 313), so ist auch hier im Hinblick auf Lk 24, 14 und die von Z. angeführten Codd. evv. die Verschiebung von 24, 14 nach 24, 18 ziemlich offenkundig. Sie bildet, ähnlich wie Epiph. haer. 23, 6 (Nathanael; vgl. Jo 21, 2), eine treffende Parallele zu der irrtümlichen Tradition bei Orig. Das Alter dieser Tradition, sofern sie Orig., Ambros. und die Codd. vorfanden, schützt ihre zweifelhafte Glaubwürdigkeit nicht.

[2] Letzter Synoptiker, bei dem neben Alphäus bereits Jakobus im Vordergrund steht.

[3] Meinertz darf wohl der Identität der beiden Kl(e)opas nicht zustimmen: Lk nennt *24, 10* eine Μ. ἡ Ἰακώβου (sc. μήτηρ), welche = Μ. ἡ τοῦ *Κλωπᾶ* (sc. γυνή) Jo 19, 25. In demselben Kap., nur acht Verse später (*24, 18*), nennt auch Lk einen *Κλεόπας*. Wäre auch er = Κλωπᾶς Jo 19, 25, würde also Lk in ein und demselben Kap. und zwar kurz nacheinander Mutter, Sohn und Vater erwähnen, so bliebe mir wenigstens dunkel, wie er letzteren 1) als durchaus unbekannt (εἷς ᾧ ὄνομα Κλεόπας), 2) ohne alle Rücksicht auf 24, 10 und 3) gerade als Κλεόπας (sonst Ἀλφαῖος: 6, 15; Apg 1, 13) einführen konnte. — Noch weniger verstehe ich, wie Calmes (L'Ev. selon S. Jean 440) im Interesse dieser fragwürdigen Gleichung auf die andere: Κλωπᾶς = Ἀλφαῖος verzichten kann.

[4] Ἰάκωβον τὸν *τοῦ Ἀλφαίου*, der jedoch von dem Λευὶν τὸν *τοῦ Ἀλφαίου* 2, 14 verschieden ist — Ματθαῖον, der mit dem *Levi* 2, 14 identisch ist!

Nathanael, von Thaddäus bzw. Lebbäus bei Mt-Mk =[1] Judas Jakobi bei Lk-Apg = Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης bei Jo u. a. m.

Vorläufiges Resultat ist also: Die *drei* Frauen Jo 19, 25 sind 1) die Gottesmutter, 2) ihre ἀδελφή Maria, die Frau des *Klopas*, 3) M. Magdalena. Die Annahme der Personeneinheit zwischen Klopas und Alphäus mufs wenigstens als möglich gelten. —

c) Bezüglich der Person des Klopas, den man mit Alphäus identifiziert, und von dem Jo 19, 25 die Rede ist, sind wir auf Hegesipp(-Eusebius) angewiesen; der johanneische und der hegesippische Klopas sind, dessen dürfen wir froh sein, seit Klemens v. Alexandrien und Eusebius (vgl. h. e. 3, 11, 2) bis auf Holtzmann und Zahn immer für ein und dieselbe Person gehalten worden. Im einzelnen, vor allem in der Verwandtschaftsfrage zwischen Jakobus und Jesus einerseits und zwischen Simon, „dem Sohn des Klopas", und Jakobus anderseits, herrscht weitgehende Meinungsverschiedenheit. Für unsern Zweck genügt es, auf Grund von (Heg.-)Eus. 4, 22, 4 festzustellen, dafs nach aller Wahrscheinlichkeit — ich will nicht sagen: mit absoluter Gewifsheit — der Klopassohn Symeon (= Simon; vgl. Apg 15, 14; 2 Petr 1, 1) als „Vetter des Herrn", und zwar mit Rücksicht auf Jak. „den Gerechten" (daher *πάλιν* ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ) als ἀνεψιὸς τ. κ. *δεύτερος* bezeichnet wird[2].

---

[1] Bestritten; vgl. dazu und zur Identifizierung mit Thomas (Resch) Haupt, Z. Verständnis d. Apostolats i. NT 5 u. 5ff A. 1.

[2] Die übliche Interpretation (Belser 663f; Meinertz 118f) scheint mir nicht ganz „durchschlagend": *a)* δεύτερον gehört deshalb zu ἀνεψιόν, weil das Gegenteil 1) an der Wortstellung, 2) am Rhythmus des Satzes scheitert; bei Trennung des δ. von ἀν. und Verbindung mit einem zu ergänzenden ἐπίσκοπον (Tautologie!) müfste Heg. etwa geschrieben haben: ὃν ἀνεψ. ὄντα τ. κ. (oder ὃν τ. κ. ὄντα ἀνεψ.) ‖ πάντες προέθεντο δεύτερον (im Sinne von: Nachfolger). Bei der jetzigen Wortstellung (und der gegnerischen Interpretation) wäre der unerträgliche „Rhythmus" folgender: ὃν προέθεντο πάντες | ὄντα ἀν. τ. κ. | δεύτερον. Zudem würde die Abhängigkeit des isolierten δ. von προέθ. durch die beiden Einschnitte gänzlich verflüchtigt. *b)* In der ersten Satzhälfte bildet πάλιν mit ὁ ἐκ θείου *αὐτοῦ* die engere und mit dem ganzen Gedanken eine höhere Einheit. *c)* ἀνεψ. *τ. κυρίου* δεύτ. gibt wenig-

Jakobus und Simon sind also Brüder (wie Klopas und Joseph: *Heg.* bei Eus. 3, 11, 2) und „Brüder“ bzw. Geschwisterkinder Jesu. 3, 19 u. 3, 20, 1 lernen wir noch einen andern Herrnbruder kennen, Judas, und 2, 1 erfahren wir in Bestätigung unserer Interpretation von 4, 22, 4, weshalb sie „Brüder des Herrn“ hiefsen (φερόμενοι: 1, 12; λεγόμενος: 2, 1; 3, 20, 1): sie galten als Söhne Josephs — (während in Wirklichkeit Josephs Bruder Klopas ihr Vater war) — Joseph aber galt als Vater Jesu (ohne auch das zu sein: Jungfraugeburt) [1].

Wir kennen also jetzt: 1) Jesu Pflegevater Joseph und Jesu jungfräuliche Mutter (gesichert); 2) Josephs Bruder Klopas (Heg.; Jo 19, 25 — gesichert) und dessen *Frau* Maria, die ἀδελφή der Gottesmutter (Jo 19, 25 — nahezu gesichert); 3) Simon, den Sohn des Klopas (Heg. — gesichert) und der M. Klopae (vgl. 2 — nahezu gesichert); 4) Jakobus, den „Herrn-

stens einen deutlichen Fingerzeig, worauf in der parallelen Verbindung πάλιν ὁ ἐκ θείου *αὐτοῦ* das αὐτοῦ zu beziehen ist: auf κύριος, wie auch *Heg.* bei Eus. 3, 32, 6 bestätigt (Meinertz 118f übersieht freilich, dafs Simon beim Standpunkte Zahns auch bei Beziehung des αὐτοῦ auf Jak. Jesu Onkelssohn ist, weshalb auf Eus. 3, 32, 6 nicht das Hauptgewicht ruhen kann). — Den Siefferts chen Einwand (bei Herzog-Hauck VIII³ 575) hat Meinertz (119) gerade im Kernpunkt nicht entkräftet: wie kommt es, dafs Simon *niemals* „Herrnbruder“, dagegen 4, 22, 4 ausdrücklich ἀνεψιός, Vetter des Herrn, heifst? Geht es an, von einem „ständigen Beinamen υἱὸς τ. Κλ.“ zu reden? Und wenn schliefslich — wie reimt sich damit, dafs Simons Bruder Jakobus τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς (geg. Meinertz 119 vgl. mit 116)? Endemann (843f) ist für die Apostolizität des Simon; seine drei Gründe sind freilich ungenügend gegenüber der Tradition vom Gegenteil. Hier liegt eine Schwierigkeit, die zu betonen ich nicht unterlassen möchte; befriedigend gelöst ist sie vorderhand noch nicht.

[1] ὅτι δὴ *καὶ οὗτος* τοῦ Ἰωσὴφ *ὠνόμαστο* παῖς, τοῦ δὲ Χρ. πατὴρ ὁ Ἰ. ᾧ μνηστευθεῖσα κτλ. will im Hinblick auf *Ἰάκωβον* τὸν τοῦ κυρίου *λεγόμενον* ἀδελφόν sagen: „Bruder“ des Herrn wurde Jak. *genannt*, weil *auch er* (nicht nur der κύριος) als Sohn Josephs *galt* (statt als Sohn des [früh verstorbenen] Klopas), Joseph aber als Christi Vater *galt* (so wegen *καὶ* οὗτος.. *ὠνόμαστο*). Jakobus war nach *Eus.* gerade nicht der Sohn Josephs, sondern wie Chr. galt er nur als solcher; bei Chr. ist der Grund des blofsen ὠνόμαστο angegeben (ᾧ μνηστ. κτλ.), bei Jak. leider nicht (gegen Meinertz 116 117 ob. u. A. 4; Weifs Einl.³ 373 A. 1).

bruder", den Bruder des Simon (bei Eus. 4, 22, 4; gröſste Wahrscheinlichkeit) — beide ἀνεψιοὶ τ. κ. (gröſste Wahrscheinlichkeit; im Volke „Herrnbrüder" *genannt*); 4) Judas, den sog. Herrnbruder, Bruder also des Herrnbruders Jakobus (gesichert) und des Simon (gröſste Wahrscheinlichkeit), also Sohn des Klopas (gesichert) und der Maria Klopae (nahezu gesichert); 5) Alphäus = Klopas (möglich).

Von dieser Grundlage aus können nun die übrigen Fragen in Angriff genommen werden.

II. Drei Kombinationen.

1. Erste Kombination: Die Maria Klopae und die M. Jakobi[1].

Der Vergleich von Mt 27, 56 = Mk 15, 40 (s. Zahn 340) mit Jo 19, 25 hat zweifellos die Verschiedenheit der Situation im Auge zu behalten, dort ἀπὸ μακρόθεν, hier παρὰ τῷ σταυρῷ. Die Priorität möchte ich wegen Lk 23, 48 49 (*ὑπέστρεφον* — εἱστήκεισαν . . . ἀπὸ μακρόθεν) nicht der synoptischen[2], sondern der johanneischen[3] Szene zusprechen. Wenn also auch die Situation verschieden ist, die beiderseits beteiligten Personen brauchen es deshalb noch nicht zu sein. Auch gegnerischerseits vollzieht man deshalb unbedenklich die Gleichung: Mt 27, 56 = Mk 15, 40 = Jo 19, 25.

Nun fehlt noch der dritte Synoptiker[4]. An den eigentlich parallelen Stellen nennt Lk allerdings keine Namen (23, 49 55), dagegen zählt er 24, 10 verschiedene Frauen auf, die den Aposteln die Kunde von der Auferstehung des Herrn hinterbrachten. Wie καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς — ob es freilich noch vollzählig die ἕτεραι πολλαί Lk 8, 3 sind, ist eine andere Frage — vermuten läſst, kommt es Lk nicht auf ein erschöpfendes Verzeichnis an. Indes gibt das kein Recht, die namentliche Aufführung eines engeren und engsten Kreises auf Zufall oder Willkür zurückzuführen; daſs das nicht der

[1] Vgl. Meinertz 9 12—14.

[2] Lücke, Olshausen, Ad. Maier, Schegg, Meinertz 12.

[3] Schanz, Belser.

[4] Fehlt bei Meinertz überhaupt.

Fall ist, daſs es sich weder bei Lk noch bei Jo um irgend eine *beliebige* (vierte) Maria handeln kann, erhebt doch die bedeutsame Übereinstimmung der Evv über allen Zweifel. Nein, die Auswahl kann keine rein subjektive, sie muſs objektiv, tatsächlich begründet sein, die eigens herausgehobenen Frauen müssen vor den übrigen hervorgeragt haben[1]. Da nun die nachträgliche Spezialisierung der unbestimmten Angaben 23, 49 55; 24, 1 ff in unmittelbaren Zusammenhang mit den vorausgegangenen Ereignissen gesetzt ist, wirkt 24, 10 auch auf 23, 49 (Kreuzesszene) zurück. Wir werden uns daher auch die Notiz des Lk zunutze machen und die Gleichung also erweitern dürfen: (Mt 27, 56 = Mk 15, 40) = Jo 19, 25 = Lk 24, 10. Das ist freilich nicht evident und gilt auch nicht absolut, sondern nur bezüglich der genannten Frauennamen.

Wir fragen demnach ganz allgemein: Welche Frauen spielen in der Passionsgeschichte eine besondere Rolle in den vier Evv? welche sind zweifellos identisch? wie erklären sich die Abweichungen? Wir treffen 1) die Mutter des Herrn, aber nur bei Jo. Das hat seinen Grund zunächst darin, daſs Jo die eigentliche Kreuzesszene (engerhin, παρὰ τῷ σταυρῷ) darstellt; die Mater dolorosa befand sich von Anfang an und immer hier, die übrigen Jüngerinnen scheinen sich nachher allmählich zurückgezogen (oder — bei der andern Auffassung — aus dem gröſseren Kreis hervorgewagt) zu haben. Dazu hatte Jo besonderes Interesse, gerade diese Szene, und zwar mit ausdrücklicher Erwähnung der Gottesmutter, festzuhalten, weil er daran seine denkwürdige *Adoption* (19, 26) anknüpft, die die Synoptiker ebensowenig haben wie die Nennung der Mutter Jesu[2]. Beides hängt ursächlich zusammen; dazu ist die Anwesenheit der Mutter Gottes selbstverständlich; 2) Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes Antipas, aber nur bei Lk (statt Salome); die doppelte Einsetzung dieser Frau für Salome, beidemal bei Nennung der

[1] Gegen Zahn 343.

[2] Mt 27, 55; Mk 15, 41; Lk 23, 49 schlieſst der Text die Mutter Jesu geradezu aus (γυναῖκες ... διακονοῦσαι).

treuen Anhängerinnen des Herrn[1], hat zur Voraussetzung, daſs sie für Lk oder für Theophilus besonderes Interesse hatte (Zahn 340 A. 1); 3) Maria Magdalena, in allen vier Evv; 4) „die Mutter der Zebedaiden“ (Mt 27, 56) = „Salome“ (Mk 15, 40); daſs Jo, ihr Sohn, sie (wie im ganzen Ev ihren und seinen eigenen Namen) unterdrückt, verrät „zarte Bescheidenheit“, könnte aber — die Priorität von Jo 19, 25 vorausgesetzt — auch historisch begründet sein[2]. Bei Lk vermiſst man Salome (dafür Johanna; vgl. vorhin 2), was aber nach Lk 8, 3 nicht anstöſsig befunden werden kann. Für eine etwaige Kombination bleiben also nur noch übrig 5) Maria, die Mutter Jakobi und Jose(ph)s (Mt, Mk, Lk), und M., die „Schwester“ der Mutter Gottes und Frau des Klopas (Jo).

Angesichts der konstanten Nennung der Maria Jakobi müſste man Anhaltspunkte haben, weshalb Jo diese Frau gestrichen und eine sonst nicht genannte M. Klopae dafür eingesetzt haben sollte. Daſs die Mutter des Herrn nur bei Jo, Johanna nur bei Lk vorkommt, daſs umgekehrt Salome beiderseits fehlt, läſst sich unschwer begreifen; aber auch das Schwanken bezüglich der M. Jakobi bei dem Verhältnis 3:1? Weiter: beide Frauen heiſsen Maria, beide ragen in der Leidensgeschichte hervor, beide stehen mit dem Herrn in nahen verwandtschaftlichen Beziehungen — die eine nach Hegesipp Onkelsgattin Jesu und nach Jo ἀδελφή der Muttergottes, Frau des Klopas, die andere Mutter der Herrnbrüder Jakobus, Joses usw.: ich weiſs nicht, ob mangels sachlicher Bedenken ein Zweifel an der Identität statthaft ist. Selbst ein Kritiker wie H. Holtzmann schreibt (ZwTh 1880, 217): „Wir können es mithin um der Kombination von Jo 19, 25 mit Mt 27, 56 = Mk 15, 40 willen nur als wahrscheinlich bezeichnen[3], daſs auch

[1] Lk 8, 2 3; 24, 10 vgl. 23, 49; 8, 2 3.

[2] Vgl. 19, 26 27, was besser zur Nichtanwesenheit der S. unter dem Kreuze paſst; im übrigen s. ob. S. 167 A. 3.

[3] Auſser dem Zusammenhang könnte das „nur“ leicht miſsverstanden werden; H. will sagen: es bleibt nichts anderes übrig, als usw.

schon der vierte Evangelist einen Jakobus mit zur Klopasfamilie gerechnet“ [1].

Dafs der Herrnbruder dabei ausgeschlossen sei, folgt aus Jo 2, 12 nicht (s. unter B II 2). Anderseits ist Hegesipp eine keineswegs zu verachtende Instanz gegen die Nichtidentifikation und für unsere Gleichung. Die Bekanntschaft der Leser mit Klopas erklärt sich nicht erst durch Symeon (vgl. S. 170 A. 4), sondern schon, und vielleicht noch eher, durch Jakobus. Eigentlich stichhaltige Argumente gegen die Identifizierung kenne ich nicht, dagegen ist die gleich vorzunehmende, fast evidente zweite Kombination m. E. ein durchschlagendes Moment für dieselbe [2].

2. Zweite Kombination: Die Söhne der Maria und die Herrnbrüder [3].

Sehr auffällig und wenig vertrauenerweckend ist das Sträuben Zahns (342) gegen eine Identitätsgleichung bezüg-

[1] Ein anderer unverdächtiger Zeuge für die Identität der M. Kl. mit der M. Jak. ist Mayerhoff (Einl. i. d. petr. Schriften 54 f).

[2] In Wirkung dessen ist die Ergänzung von μήτηρ zu ἡ τοῦ Κλ. Jo 19, 25 unmöglich (vgl. Belser, JoEv 506, Z. 14 ff).

[3] Vgl. Meinertz 6—9. — Wir schicken zu gröfserer Klarheit die Bemerkung voraus, dafs wir dem ntl Terminus Herrnbrüder nichts anderes substituieren (vgl. ob. S. 168 A. 4). Ihn auf „jüdische Terminologie“ zurückzuführen (Meinertz 9; vgl. Endemann 834), kommt m. E. einer Ausflucht sehr nahe; die Parallelen bei Meinertz (8 A. 4; 9 [Mt 5, 47—??]) sind zu dürftig. Der hebräische Mt wird freilich bei seiner Priorität vor Mk immer ein Refugium für אחים bleiben. Jud 1 indes als „authentische Erklärung“ dafür anzurufen (Endemann 834 f), ist ungerechtfertigt (vgl. *meine* Diss. S. 180 f). — Im *JoEv* tritt uns immer wieder die Unkenntnis der Zeitgenossen Jesu über seinen Ursprung und seine Heimat entgegen (vgl. 1, 46 f; 6, 42; 7, 27 41 f 52 — dazu Belser, JoEv 64 f 226 f 263 f 269 f 272); warum wäre Ähnliches nicht auch bezüglich seiner „ἀδελφοί“ annehmbar, zumal wenn Klopas früh starb? Dazu kommt, dafs *Eusebius* 2, 1 (vgl. dazu S. 173 A. 1!!) die (zeitgenössische?) Meinung gerade in diesem Sinne determiniert, und dafs die Juden der Evv ihm recht geben: sie nennen nicht nur Jesu „Brüder“, sondern, was sehr zu betonen ist, *in einer Reihe* Vater, Mutter, Brüder (Jesus: „Sohn“), Schwestern: Mt 13, 55 (vgl. Jo 6, 42; Lk 3, 23; 4, 22); Mk 6, 3; Mt 12, 46 f = Mk 3, 31 f = Lk 8, 19 f; man vgl. dazu aufserdem ob. S. 168 A. 4. Warum soll das alles ignoriert und durch das immerhin luftige אחים-ver-

lich des Jakobus und Joses zwischen Mt 27, 56; Mk 15, 40 47[1] (nicht näher bezeichnete Söhne einer Maria: Jakobus, Joses) und Mt 13, 55; Mk 6, 3 (Namen der Herrnbrüder: Jakobus, Joses, Simon, Judas). Die Identität ist hier m. E. derart, daſs nur triftige Einwendungen sie in Frage stellen können[2]. Ist nicht schon die Übereinstimmung der Namen bedeutungsvoll, und hat im Zusammenhalt damit die Gleichmäſsigkeit in der Aufzählung denn gar nichts zu besagen? Doppelter Zufall? Oder warum sollten gerade die Evv, die uns die Namen der Herrnbrüder mitteilen, eine unbekannte Maria, statt nach ihrem Mann (oder sonst wie), nach ihren unbekannten, mit den bekannten Herrnbrüdern zu verwechselnden Söhnen unterschieden haben? Wäre da Mt 27, 56 gegen 13, 55 und Mk 15, 40 47 gegen 6, 3 nicht direkt irreführend gewesen? Umgekehrt ist richtig argumentiert: wenn Mt und Mk in ihrem Passionsbericht eine Maria nach ihren Söhnen charakterisieren, so weisen sie damit „offenbar auf bereits genannte" (Meinertz 7; vgl. Endemann 834) und bekannte Personen dieses Namens, d. h. auf die früher namentlich aufgeführten Brüder Jesu hin.

Dagegen läſst sich wahrlich nichts einwenden, und zwar um so weniger, als 1) speziell der Name Ἰωσῆς bei Mt und Mk sonst nirgends (auch im übrigen NT nicht[3]) mehr vorkommt, als 2) die M. Jakobi et Jose tatsächlich in näherem Verwandtschaftsverhältnis zum Herrn stand — nach früheren

---

drängt werden? Ich halte es mit Eusebius und der Hl. Schrift; die Putativ-Bezeichnung wäre dann den Herrn„brüdern" auch später geblieben (vgl. schon Gal 1, 19; dageg. Kol 4, 10), aber ohne daſs man „im entferntesten an eine leibliche Bruderschaft" dachte.

[1] ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ. — Die Erklärung Endemanns (835 mit A. 2) sagt weniger zu als die Zahns (346); sein Schluſs daraus ist ebenso voreilig als unbegründet.

[2] Um so auffälliger ist der Standpunkt Batiffols (Six leçons sur les Evang.[7] 22), der zwar den *Apostel* Jakobus Alphaei, „*frère* des apôtres Simon[?] et *de Jude*", als „*fils* ... *de Marie* (*soeur de la sainte Vièrge*)" betrachtet, vor dem letzten, leichtesten Schritt aber zur allgemeinen Enttäuschung zurückschreckt; zu seiner Berufung auf Chrysostomus vgl. Meinertz 166 ff.

[3] Lk 3, 29 u. Apg 4, 36 fallen auſser Betracht.

Darlegungen[1] steht, um uns auf das Minimum zu beschränken, nichts im Wege, sie mit der johanneischen M. Klopae = hegesippischer M. Klopae[2] = Mutter der Herrn„brüder“ (!) zu identifizieren[3] — als ferner 3) das Zusammentreffen der Namen hier und dort und dazu in derselben Reihenfolge nicht leichter Hand aus der Welt geschafft wird, als endlich 4) keine Schwierigkeiten gegen die Identität sich erheben[4].

Die Bemerkung: von der M. Jakobi wisse man nur, daſs sie M. geheiſsen und zwei Söhne Jakobus und Joses gehabt habe (Zahn 342; vgl. Holtzmann 219), verdient kaum eine Anführung. Lk 24, 10; Mk 16, 1 ([Mutter] des Jak.), Mk 15, 47 ([Mutter] des Joses) sowie Mt 27, 61; 28, 1 (im Rückblick auf 27, 56 kurz: ἡ ἄλλη M.) zerstören gründlich genug den Wahn, als wollte Mt 27, 56 und Mk 15, 40 zugleich die Zahl der Söhne der M. angegeben werden. Die Söhne als solche und ihre Zahl bleiben doch gänzlich auſser Betracht; die fortschreitende Abkürzung (bes. bei Mt [27, 56: 27, 61: 28, 1]) lehrt vielmehr,

---

[1] Vgl. S. 174 ff. Meinertz hätte also gut getan, S. 9 ff vor S. 7 f zu behandeln; die Beweiskraft hätte sich dann verdoppelt. — Überhaupt wäre statt des Nebeneinander ein Aufeinander am Platz gewesen. Warum fehlen in § 1 („Evv“) die Lk-Schriften (= § 3)? Was hat der S. 41 ff bekämpfte Einwand Coulans u. a. in § 3 zu tun? So wären die Paulus-Stellen, jetzt unnötigerweise zerrissen, von selbst zusammengekommen, und der Beweis wäre langsam, aber sicher fortgeschritten.

[2] Vgl. Holtzmann a. a. O. 220 f: „... da die noch von Bleek (Evv II 477) und Volkmar (Evv 692) verteidigte Identität des Ἰάκωβος ὁ μικρός Mk 15, 40 mit dem jüngeren *Apostel* nur dann mit voller Sicherheit [!] behauptet werden kann, wenn die hier genannte Maria mit der Μαρία ἡ τοῦ Κλ. Jo 19, 25 und Κλ. mit Ἀλφ. identifiziert werden dürfen.“

[3] Bleek(-Mangold)[4] 700 urteilt auf der einen Seite geradezu: „Dieser Apostel Jakobus Alphaei ist ohne Zweifel (!) derselbe, als *dessen Mutter eine Maria* genannt wird..., die *Jo 19, 25* eine ... Stiefschwester der Mutter Jesu“ (Klopas = Alphaios; vgl. die A. und dazu Mangold). Trotzdem soll er nicht mit dem Herrnbruder identisch sein, wogegen doch Lk (vgl. unten 3, c und III; S. 182 f und S. 183 ff) energisch protestiert.

[4] Man kann kaum der Versuchung zur Annahme widerstehen, daſs diese sicherste Identifikation von allen, deren Gefährlichkeit man freilich durchschaut hat, gegnerischerseits im letzten Grunde doch nur an dem damit illusorisch gewordenen Postulat leiblicher „Brüder“ Jesu scheitert.



dafs es sich blofs um ein Unterscheidungsmittel handelt. Dazu genügten zwei Söhne oder, wenigstens bei der Wiederholung, auch nur einer. Alle vier zu nennen, wäre jedenfalls schwerfällig und doppelt überflüssig gewesen. Dafs gerade der oder die beiden ältesten und nicht z. B. die Apostel diese Charakterisierung übernehmen, ist ebenso natürlich [1], als es verwunderlich und grundlos gewesen wäre, zwischen den einzelnen vier abzuwechseln. Dafs immer gerade die oder einer der beiden ältesten genannt werden, hat ihren Altersvorrang (und ihre gröfsere Bekanntschaft) [2] zur Voraussetzung; die Unterscheidung, einmal gebräuchlich, hatte sich allmählich eingebürgert und eine gewisse Stabilität angenommen. Dafür ist sie eben Formel und Ausnahme [3].

---

[1] Meinertz (7) schreibt: „Die beiden ältesten genügten, um jedes Mifsverständnis auszuschliefsen: wie Mt (27, 56) die Salome *nach ihren zwei (!) Söhnen* nennt, so macht er es *ebenso* mit M.“ Das ist aber gerade das Gegenteil von dem, was M. (vgl. auch Endemann 834) beweisen will! Die „Analogie“ Mt 27, 56 bleibt also besser weg.

[2] Meinertz (7) spezialisiert auf den „Hörerkreis“ des Mt und Pt-Mk; ist jedoch Judas Apostel, so ist eine solche „Rücksicht“ gerade „zur Zeit des mündlichen Unterrichts“ (des Mt u. Pt-Mk) wenig wahrscheinlich, weil wenig motiviert. Man sollte meinen, der Apostel (Judas) sei bei den erst zu missionierenden Römern rascher bekannt geworden als z. B. der Herrnbruder Joses (Mk 6, 3).

[3] Was Wellhausen (Ev Marci 142ff) aus Mk 15, 40 47; 16, 1 gemacht hat, grenzt ans Unglaubliche. Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆ μήτηρ wird übersetzt mit: „M. die *Tochter* (?) des kleinen Jak. (vgl. 16, 1: ‚M. die Tochter [!] des Jakobus‘) *und* die *Mutter* des *Joses*“; dann 15, 47: „M. die *Tochter* des *Joses*“!! S. 144 wird diese gewaltsame, selbstgewollte Kollision wieder sehr gelehrt beseitigt: 1) 16, 1 ist aus 15, 40 interpoliert (!); die Subjekte fehlen ursprünglich, sind überflüssig und mit 15, 47 identisch. Der Widerspruch (NB!) zwischen 16, 1 und 15, 47 fällt mit dieser Korrektur; es gibt nur eine Josestochter M. 2) In 15, 40 scheint der Redaktor zwei Varianten des Patronyms der andern M. zusammengestellt zu haben. Er glättet die Unebenheit, indem er M. Josetis gegen den Sprachgebrauch (NB!) = M. die Mutter des Joses setzt; warum nicht Mutter des Jak. und Tochter des Joses (= 15, 47; 16, 1)? — Da wimmelt es förmlich von Widersprüchen, Willkürlichkeiten und Gewaltstreichen. Credat Judaeus Apella!

3. Dritte Kombination: Die Herrnbrüder- und Apostelliste[1].

Ein Vergleich von Mt 13, 55 (vgl. 27, 56), Mk 6, 3 (vgl. 15, 40) mit Mt 10, 3 = Mk 3, 18 = *Lk 6, 15 16 = Apg 1, 13* ruft dieselben Überraschungen hervor wie die zweite Kombination, nur mit dem Unterschied, dafs jetzt die Ausrede vom Zufall kaum mehr sich wird Gehör verschaffen können. Wir konstatieren, jede Identifizierung in suspenso lassend, dreierlei:

a) Aufser den Herrnbrüdern *Jakobus* (Joses, Simon) und *Judas* und den Maria-Söhnen Jakobus und Joses werden noch genannt zwei Apostel namens *Jakobus* und *Judas.* Auch wer unter keinen Umständen die Söhne der Maria (diese mit der M. Klopae des Jo und Heg. identifizierend) für identisch halten will mit den Herrnbrüdern (dageg. S. 177 ff 174 ff), mufs das sehr frappierende Ineinandergreifen der drei Namenreihen für etwas anderes als für zufällig halten. Es fällt aufser der Namengleichheit nicht nur das ins Gewicht, dafs auch in den Apostelkatalogen *Jakobus*, an den sich in den Herrnbrüderverzeichnissen die übrigen Brüder hängen, *an der Spitze steht*, Judas (in den Herrnbrüderverzeichnissen an letzter oder vorletzter Stelle) erst nach ihm (Jak. ist beidemal offenbar der älteste, bekannteste, berühmteste) — genau so ist es bei den Zebedaiden: Jo als der jüngere steht fast konstant an zweiter Stelle —, sondern auch eine zweite Berührung; die Herrnbrüdergruppe hat mit dem Apostelpaar auch das gemein, dafs

b) beidemal Judas nach Jakobus *benannt* wird. Dafs die einfache, zusatzlose Namensnennung „Jakobus“ Jud 1 nur den jerusalemischen Bischof gleichen Namens bezeichnet, den „Herrnbruder“ (Gal 1, 19; Heg.), ist überein-

---

[1] Vgl. Meinertz 24—28; dazu unten S. 183 A. 1. Auch hier ist uns Mayerhoff (43 44) günstig. Er behauptet die Identität des Alphäiden Jakobus mit dem gleichnamigen Sohn der M. Kl., der einen Joses zum Bruder hat. Um so hartnäckiger bestreitet M. die Identität des Apostels mit dem Herrnbruder. Vergeblich! Vgl. unsere „zweite Kombination“ (S. 177 ff).

stimmendes Urteil der Exegeten. Der Verfasser des Jud ist also Herrnbruder (vgl. Mt 13, 55; Mk 6, 3). Dem ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου Jud 1 entspricht aber das lukanische Ἰούδας Ἰακώβου (Lk 6, 16; Apg 1, 13). Das bestimmte ἀδελφός Jud 1 würde das unbestimmte Ἰούδας Ἰακώβου des Lk illustrieren, anderseits würde das formelhafte, fast zur feststehenden Bezeichnung erstarrt scheinende Ἰούδας ... ἀδ. Ἰακ. (Lk der letzte Synoptiker!) in Ἰ. Ἰακ. ein authentisches Analogon (Vorbild!) und einen trefflichen Kommentar finden. Sollte auch dieser höchst eigentümliche, weil ganz ungewöhnliche und jeden Unterschied zwischen den beiden Jakobi verwischende Parallelismus auf Zufall beruhen? Unter Berücksichtigung des Parallelismus sub a) und nach vorurteilsfreier Prüfung der Darlegung sub c) kann die Antwort nur eine sein.

c) Von den ntl Frauen namens Maria führt eine auch die Bezeichnung M. Jakobi (Mk 16, 1; Lk 24, 10). Aus Mt 27, 56; Mk 15, 40 geht unwidersprechlich hervor, daſs die lukanische M. Jakobi (= Mutter d. Jak.) mit der des Mt und Mk identisch ist; auf Grund unserer zuversichtlich zu substituierenden zweiten Kombination (Mt 27, 56; Mk 15, 40 vgl. mit Mt 13, 55; Mk 6, 3, vgl. S. 177 ff) ergibt sich die Gleichung: Mt 27, 56; Mk 15, 40 = Lk 24, 10 (vgl. schon 1. Kombination, oben S. 174 ff), d. h. die lukanische Μαρία Ἰακώβου soll damit als Mutter der *Herrnbrüder* Jakobus, Joses (Simon, *Judas*) individualisiert werden. Die Ausdrucksweise bei Mt 27, 56; Mk 15, 40 würde auf ähnlicher Voraussetzung basieren wie Lk 6, 16; Apg 1, 13; Jud 1. Vgl. vorhin b. Derselbe Lk nun, der 24, 10 eine Maria nach ihrer Beziehung zum *Herrnbruder* Jakobus uns vorstellt, benennt 6, 16 und Apg 1, 13 einen der beiden *Judas* des *Apostel*-Kollegiums ebenfalls nach einem Jakobus. Ich frage: hat man Grund zur Annahme, daſs Lk, bei dem *allein* das prägnante M. Ἰακώβου *ohne* jede vorausgegangene Erläuterung bleibt (vgl. dgg. die Ausführlichkeit, wenn der Ausdruck gestattet ist, bei Mt und Mk), der also zwingt, bei M. *Ἰακώβου* an einen früher genannten Träger dieses Namens zu denken (nur 6, 14—16), bei

dem *allein beide* Jakobusverwandte, *beidemal* mit unbestimmtem Verwandtschaftsgrad (Frau oder Mutter? — Sohn oder Bruder?), *beidemal* ohne nähere Charakterisierung des Jakobus vorkommen, trotzdem alles, aber auch alles dunkel gelassen hätte, wenn er nicht beide Jakobe (6, 16; 24, 10 und Apg 1, 13), den Apostel und den Herrnbruder, identifiziert hätte? Ich kann einem negativen Entscheid angesichts der vielen und in ihrem Zusammenwirken bedeutsamen Momente keine Berechtigung mehr zu erkennen [1].

III. Judas Jakobi Lk 6, 16 und Apg 1, 13 [2].

Die Auflösung des lukanischen Ἰούδας Ἰακώβου in Ἰούδας ἀδελφὸς Ἰακώβου (vgl. Jud 1) begegnet einem Widerstand, der einer schlimmeren Sache würdig wäre. Ich sehe ganz davon ab, daſs unsere Auflösung grammatisch durchaus zulässig und korrekt ist [3], und halte mich lediglich an Lk selbst.

---

[1] Meinertz (24 ff) ist mit der Identifizierung der Herrnbrüder und der gleichnamigen Apostel etwas rasch fertig: *1)* Die *beiden Apostel* sind *Brüder* aus drei Gründen, von denen der erste unklar (vgl. S. 185 f u. S. 186 A. 2), der dritte nicht beweiskräftig (vgl. später B I 1 u. 2, a), der zweite steigerungsfähig ist (vgl. B I 2, a). Von den entsprechenden Einwendungen Zahns erledigt sich die erste durch B I 2, die zweite (vgl. Meinertz 25 f) durch B I 2, b, die dritte durch B I 1, c d; S. 184 A. 3. — *2)* Das *Apostel-* und das *Herrnbrüder*-Paar ist *identisch.* Warum? a) Weil das die einfachste Lösung des Problems (Meinertz 27). Aber welches Problems denn? b) Die Stellung des Jak. und Jud. „im Apostelkollegium" [richtiger: in d. Apostelkatalogen; vgl. dazu B I 2, a] mit der „Verdemütigung" durch den Heiland (inwiefern?) in Verbindung zu bringen, ist mehr Sache des Homileten als des Exegeten. Und dazu auch hier wieder (vgl. S. 172 f A. 2 geg. Ende) die Schwierigkeit mit Simon, die Meinertz weder S. 26 (vgl. dageg. S. 184 A. 3) noch S. 28 (vgl. jedoch *die Tradition* u. A. 2!) ganz zu beseitigen weiſs, eine Schwierigkeit, die er bei seiner Argumentation (27) vgl. mit 12 ob. um so stärker empfinden muſs. Auch ist gerade S. 28 A. 2 bei Meinertz zu beachten, daſs er Jo 7, 3 ff durch seine weitere Fassung des ἀδελφοί (30) in seiner Beweiskraft geschwächt hat.

[2] Vgl. Meinertz 25.

[3] Vgl. Winer [6]171; Blaſs [2]98; Zahn 342 A. 1.

1. Mit dem Fehlen des ἀδελφός hat es wegen Apg 1, 13 (!) und Lk 6, 14 (nur bezüglich der Zebedaiden) nichts auf sich, um so weniger, als das Bruderverhältnis durch den bloſsen Genetiv ausgedrückt sein *kann*. Das vereinzelte ἀδελφός bei Andreas mag darauf zurückgehen, daſs bei den summarischen Berufungsberichten weder 4, 38 noch 5, 10f Andreas namentlich erwähnt ist (vgl. dageg. 5, 10f); später (Apg 1, 13) ist auch das unnötig[1]. Bei den im dritten Gliede stehenden Aposteln Jakobus und Judas (vgl. auch Simon) ist die Unterscheidung von den apostolischen Namensvettern die Hauptsache; soweit sie schon genannt sind, haben diese keine Zusätze, während umgekehrt die Appositionen bei den drei oder vier letzten Aposteln, weil unterscheidenden Charakters, auch Apg 1, 13 nicht entbehrlich sind (ausgen. Judas). Dieses Unterscheidungsmerkmal *und* die Verwandtschaft ist ausgedrückt, oder kann es wenigstens sein, in Ἰούδας Ἰακώβου, das durch Ἰακ. Ἀλφαίου ergänzt würde. Daſs Judas und Jakobus nicht gepaart sind, ist neben Apg 1, 13 (und zum Teil auch neben Lk 1, 14) weniger bedeutungsvoll (vgl. B I 1, c); ähnlich wie das Trio Apg 1, 13[2] und Mk 3, 16 (vgl. Meinertz 26; Zahn 345 ob.) kann auch die Trennung des Jakobus und Judas motiviert sein (vgl. übrigens Mt 10, 3; Mk 3, 18!)[3].

2. Von Lk selbst her droht also keine Gefahr; im Gegenteil, bei der gänzlichen Unbestimmtheit der näheren Personalien der Maria Jakobi 24, 10 (Mutter oder Frau oder Tochter? —

[1] Vgl. dazu S. 185 A. 1.

[2] Wird durch Lk 22, 8; Jo 13, 23 ff; 18, 15 f; 20, 2 ff; 21, 7 15 ff; Apg 3, 1 3 f 11; 4, 13 19; 8, 14 zur Genüge erläutert; vgl. auch Lk 8, 51; 9, 28 u. s. f.

[3] Meinertz (26) meint, Simon werde eingeschoben, damit die beiden Judas zusammen genannt und scharf geschieden (?) würden. M. E. genügt es, zu sagen, daſs die Gleichheit der Namen die Verbindung nahelegte, wo diese Apostel doch schon abgesehen davon am Schluſs zusammentrafen. Bei Mt, Mk fiel dieses Motiv, was der Vermutung einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit verleiht, weg, weil sie den Judas Jakobi „Thaddäus“ bzw. „Lebbäus“ nennen. Ist indes die Reihenfolge Apg 1, 13 nicht ebenfalls unmotiviert? Ist die Stelle vielleicht Echo von Lk 6, 15 f?

Herrnbruder[=Apostel?] Jakobus oder irgend ein unbekannter?) läſst er der Deutung vollste Freiheit, legt es geradezu nahe, Lk 6, 16 und Apg 1, 13 nach Lk 24, 10 (bloſs Benennung nach Jak.) zu interpretieren. Es ist nun ferner nicht zu bestreiten, daſs die Identifizierung der hintereinander genannten Jakobe Lk 6, 16 und Apg 1, 13 (Ἰάκωβος [ὁ τοῦ] Ἀλφαίου, Ἰούδας Ἰακώβου) sich unwillkürlich vollzieht, besonders, wegen des brachylogischen, weil zurückblickenden, Ἰούδας Ἰακώβου gegenüber dem bestimmten, weil erstmaligen, Ἰάκωβον *τὸν τοῦ* Ἀλφαίου. Sohn oder Bruder des ebengenannten Jakobus — andernfalls hätte man gerade mit Rücksicht auf diesen unmittelbar vorhergegangenen Träger desselben Namens Anspruch auf eindeutige Spezialisierung — ist m. E. die einzig mögliche unbefangene Alternative. Indes Vater und Sohn im Apostelkollegium ist eine nach jeder Richtung hin (bes. Altersverhältnis) unwahrscheinliche Vorstellung, die kaum wo Anklang gefunden hat oder finden wird. Dann also, obwohl die Beziehung auf den daneben stehenden, sich förmlich aufdrängenden Alphäiden (als Bruder) selbstverständlich, ja philologisch gefordert ist, lieber ein undefinierbarer, obskurer Verlegenheitsjakobus als Vater, als welcher er nicht einmal direkt bezeichnet ist? Absolut unmöglich ist die Annahme nicht, aber sie trägt den Stempel der Verlegenheit, der Voreingenommenheit an der Stirne und verlangt, wie andere Zahnsche Postulate in dieser Frage, viel zu starken Glauben; die entgegenstehende Auffassung empfiehlt sich in der gegnerischen Beleuchtung nur um so vorteilhafter.

Ἰούδας Ἰακώβου kann also nicht nur das Bruderverhältnis ausdrücken (vgl. noch B I 2, b), es muſs es tatsächlich. Für die Sohnschaft steht immer [1] der Doppelartikel ὁ τοῦ. So auch Lk 6, 15: Ἰακ. *ὁ τοῦ* Ἀλφ.; sofort 6, 16 aber ohne ὁ τοῦ:

---

[1] Vgl. Ἰάκωβον *τὸν τοῦ* Ἀλφαίου Mt 10, 3; Mk 3, 18; Lk 6, 15 (!) — Ἰ. *τὸν τοῦ* Ζεβεδαίου Mt 10, 2; Mk 3, 17. — Nur Apg 1, 13 steht der bloſse Genetiv, bei einer Wiederholung von Lk 6, 15 16 sehr begreiflich.

Ἰούδας Ἰακώβου. Wer spricht da noch von Analogie?[1] Ist es nicht an uns, zu fragen: warum ist Lk, trotz der Gefahr, mifsverstanden zu werden, mit dem Artikel so sparsam? Und wenn gar — was unberührt davon Geltung hat — die beiden Jakobe nicht miteinander konfundiert werden dürfen, mufste dann nicht der zweite, der fremde als fremder, d. h. Judas als Ἰ. ὁ τοῦ Ἰακ. eingeführt werden?[2] Lk 24, 10 endlich läfst der Deutung vollste Freiheit (vgl. ob.); warum soll nun an 6, 16; Apg 1, 13 ein anderer, pedantischer Mafsstab angelegt werden?

IV. Der („verschwundene") Alphäide Jakobus in der Apg[3].

Lk, der (aufser zu Andreas [6, 16]) nirgends die Bruderschaft angibt, tut ein gleiches nur noch Apg 12, 2: Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου. Diese Ausnahme verdient mit aller Schärfe hervorgehoben zu werden. Sie ist 1) ein schlagender Beweis dafür, dafs der mit dem Zebedaiden zu verwechselnde *Alphäide* (nur an ihn, nicht an den „*Herrn*bruder" kann die Unterscheidung erinnern) vom „Herrnbruder" noch nicht in den Hintergrund gedrängt ist; sie ist 2) ein kräftiger, in keiner Weise abzuschwächender Fingerzeig dafür, dafs der Apg 12, 17 in unmittelbarem Zusammenhang mit Apg 12, 2[4] genannte „Jakobus" κατ' ἐξοχήν[5] nur der wenige (15) Verse zuvor bei der Unterscheidung vorausgesetzte und schon aus Lk 6, 16 (Ἰούδας *Ἰακώβου* — vgl. Apg 1, 13) und 24, 10 (Μαρία *ἡ Ἰακώβου* — vgl. dazu S. 177ff) bekannte Alphäide sein kann. Er kann ihn doch nicht erst und gerade zwischen 12, 2(!) und 12, 17 aus dem Auge verloren haben![6] Nein, einen an-

[1] Nicht auf „den Genetiv", sondern auf den Genetiv mit ὁ τοῦ müfste man sich berufen können (gegen Weifs, Einl.[3] 376 u. a.).

[2] Das wollte offenbar auch Meinertz mit seinem ersten Argument S. 25 sagen. Vgl. schon Kuhn, Jahrbb. f. Theol. u. chr. Philos. 1834, 3, 88 f.

[3] Vgl. Meinertz 37—41; vgl. dazu ob. S. 165 u. A. 3.

[4] Hier ist der springende Punkt; wäre Apg 12, 2 nicht Einleitung zu 12, 3—18, so wäre die Situation eine andere.

[5] Vgl. Apg 15, 13; 21, 18; 1 Kor 15, 7; Gal 1, 19; 2, 9 12; Jak 1, 1; Jud 1.

[6] Weifs (Einl.[3] 379 A.) verdunkelt den Tatbestand. Er bestreitet, dafs Apg 12, 2 auf 1, 13 zurückweise. Gewifs! Aber wer behauptet

dern Jakobus als den Alphäiden kennt Lk nach dem J. 44 nicht. Die Namen der Herrnbrüder (vgl. aber Lk 8, 19; Apg 1, 14) hat gerade auch er — denkwürdig genug! — uns nicht verraten, so dafs also von dieser, überhaupt nur offenstehenden Seite her ein dritter Jak. zur eventuellen Identifizierung nicht präsentiert werden kann[1]. Als dritter bzw. (mit Rücksicht auf Apg 12, 2) zweiter Träger des Namens Jakobus wird die Persönlichkeit Apg 12, 17 auch nicht eingeführt — sie müfste in diesem Fall mit einem nach Analogie von 12, 2 sicher zu erwartenden, kaum zu umgehenden Unterscheidungsmerkmal versehen sein; Verwechslung aber und Irrtum[2] ist angesichts der Detailkenntnis des „Historikers" Lk (vgl. 1, 3) bezüglich der sonstigen Personen[3] vor allem in einem Hauptpunkt, wie es der vorliegende zweifellos ist, einfach undenkbar. In Wirklichkeit könnte es sich, wie Belser[4] treffend entgegenhält, überhaupt nur um eine „absichtliche Irreführung" handeln: es erübrigt nur der unausweichliche Schlufs auf Identität mit dem Apostel[5].

Es ist und bleibt bei der ganzen Frage erklärungsbedürftig,

---

denn das? Nicht um 12, 2 : 1, 13, sondern um 12, 17 : 12, 2ff handelt es sich! Wenn ferner 1, 13 der Zebedaide Jakobus nicht als Bruder des Johannes bezeichnet ist, so könnte das nie 12, 2 abschwächen, vielmehr nur verstärken.

[1] Das gegen Holtzmann 209, der durch Apg 1, 14 (vgl. 1 Kor 15, 7) das spätere Auftreten des *Herrnbruders* Jak. „vorbereitet" sein läfst; aber auch so hat Lk „versäumt", den Jak., welchen er unmittelbar nach 12, 2 „gleichsam als Ersatz" für Jk. Zeb. eintreten läfst (!?), „auch ausdrücklich als Bruder des Herrn zu signalisieren"!

[2] De Wette Einl. [6] 367f. Wendt bei Meyer III [8] 222. Weifs; vgl. dazu Meinertz 39.

[3] Vgl. 1, 5; 2, 25ff; 3, 6ff usw.

[4] Einl. 662; vgl. Meinertz 38. M.s entsprechende Beweisführung macht gleich durch ihre petitio principii (38 ob. u. Mitte) etwas mifstrauisch. Der exegetische Tatbestand ist mitunter zu günstig dargestellt (vgl. Z. 23: „einigemal" [2 Mal]), dagegen sind die Hauptstützpunkte der von M. vertretenen Auffassung zu wenig ins Licht gerückt.

[5] Bleek(-Mangold)[4] 702: „Dieses Argument würde allerdings *sehr bedeutend* sein (vgl. Belser: BSt I 3, 36 A. 1), wenn die Apg ein durchaus selbständiges geschichtliches Werk wäre, was sie aber nicht ist." — Die Ursprünglichkeit von 12, 17 ist gesichert!

warum, wie es doch Zahn (353) selbst auffällt, gerade „seit dem Moment der Hinrichtung des Jakobus Zebedaei" der Jakobus in der Apg, bei Paulus, Jak 1, 1 und Jud 1 „immer nur durch den nackten Namen bezeichnet wird", warum wir den gerade seit 44 *allein* noch auftretenden Jakobus die Qualität des Herrnbruders (Gal 1, 19) und nicht minder deutlich (Apg 12, 17 usw.; Gal 1, 19; 1 Kor 15, 7) die des Apostels in sich vereinigen sehen, m. a. W. warum wir 1) nur zwischen dem apostolischen oder nichtapostolischen *Herrnbruder* (nicht eigentlich zwischen dem Herrnbruder und dem Alphäiden) zu wählen haben, und 2) erst von 44 ab und — ebenso auffällig — von da an immer und ausnahmslos vor diese Wahl gestellt werden. Es heifst doch den historischen Rationalismus auf die Spitze treiben, wenn man, um diesen unbequemen Fragen oder der Konsequenz daraus zu entgehen, plötzlich, d. h. seit Apg 12, 2 zwei Apostel, die zudem nach gegnerischer These nichts miteinander zu tun haben, aus demselben Grund (Verdrängung durch den gleichnamigen Herrnbruder) ein für allemal vom historischen Schauplatz verschwinden läfst. Bei Judas setzt der schon an sich an Willkürlichkeit kaum zu übertreffenden Annahme die biblische und traditionelle Unberühmtheit des Herrnbruders[1] eine kapitale Schwierigkeit entgegen. Auch Jo 14, 22 will dazu durchaus nicht passen. Es bedarf keines Beweises, dafs von den 8 oder 9 ntl Judas[2] für die Autorschaft des Jud nur der Herrnbruder, mag er nun mit dem Apostel identisch sein oder nicht, in Frage kommen kann (vgl. Kaulen 254). Jo 14, 22 lesen wir nun: λέγει αὐτῷ Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης. Nach 13, 30 scheint diese Unterscheidung überflüssig; wie wäre sie es erst (wie 14, 22 überhaupt), wenn ausgangs des 1. Jhdts die Erinnerung an den Apostel bereits geschwunden gewesen wäre? Spricht das negative οὐχ ὁ Ἰσκ. nicht dafür, dafs die Leser mit den Personalien des andern, „vollkommen zurückgetretenen" (!)

[1] Vgl. *meine* Diss. 47 153 ff.

[2] Vgl. den Iskarioten, die Judas der Geschlechtsregister und Apg 5, 37; 9, 11; 15, 22 ff.

Judas, der ihnen hier zum erstenmal entgegentritt [Jo hat auch keinen Apostelkatalog!], näher vertraut gewesen sein müssen? Würde die Genauigkeit und Weitläufigkeit Jo 6, 71; 12, 4; 13, 2 26; 18, 2 5 [1] nicht an ängstliche Pedanterie grenzen, wenn dem Ev nicht der bekannte andere Judas als Verwechslungsobjekt vorschwebte? Damit will überhaupt in Verbindung gebracht werden die Aufmerksamkeit, die — freilich in geringerem Mafse als dem Petrus, (Philippus), Thomas, Andreas, Mt[2] — dem Apostel Judas 14, 22 [3] erwiesen wird; darnach dürfte er, der nach Zahn vom Schicksal früher Vergessenheit getroffen wird, sich dort doch einer gewissen, wenn auch bescheidenen Bekanntschaft erfreut haben [4]. Das Zeugnis des Jo spricht also gegen Zahn. Auch die eigentümliche Erscheinung, dafs wir aufser den Briefen der drei Hauptapostel Petrus, Paulus und Johannes nur noch Schriftstücke der beiden Herrnbrüder Jakobus und Judas im Kanon haben (vgl. aufserdem Apg 15, 24—29; Jud 3), begünstigt die Hypothese oder vielmehr das Postulat Zahns nicht. Jak wäre uns historisch und kanongeschichtlich auch ohne einen apostolischen Autor verständlich; die oberhauptliche Stellung des jerusalemischen Bischofs in der Judenchristenheit, seine geradezu einzigartige Autorität in Schrift und Tradition wäre dazu ausreichend. Vgl. *meine* Diss. S. 157f. Wie stünde es aber in dieser Beziehung mit Jud, dessen Verfasser im Vergleich dazu kaum aus dem Hintergrund des Urchristentums hervorzutreten scheint? Hätte er seine für ein Antilegomenon verhältnismäfsig frühe und glänzende Rezeption [5] lediglich der nur für Palästina bzw. Jerusalem historischen Herrnbruderwürde zu verdanken?

Es bleibt noch im Rest der sehr klägliche biblische Ana-

---

[1] Vgl. dagegen Mt 26, 47; Mk 14, 43 (Judas Jak. als Thaddäus vorgestellt!); Lk 22, 47.

[2] Vgl. die Konkordanz von Bruder oder *meine* Diss. S. 154 A. 1—3.

[3] Ohne Parallele bei den Synoptikern!

[4] Vgl. Belser 268, zu Andreas.

[5] Tertull., Klemens v. Alex., Can. Mur. Vgl. *meine* Diss. S. 67 ff.

logiebeweis Zahns (Einl. I² 73; Forsch. VI 360f). Meinertz (39ff) und Endemann (841f) haben ihn bereits zerpflückt[1]; indes ist die Position Z.'s noch haltloser, als sie dargetan: 1) Das Argument bezüglich der beiden Philippe wird nicht erst durch Apg 8, 14 hinfällig[2], sondern ist bereits durch 8, 5 4 verglichen mit 8,1 (πλὴν τῶν ἀποστόλων)[3] von vornherein gerichtet. Zudem macht schon der enge Zusammenhang zwischen 6, 5 (Verzeichnis der Diakone: 1. Stephanus, 2. Philippus usw.) und 6, 8—7, 60; 8, 2 (Tätigkeit, Martyrium und Begräbnis des Steph.) bzw. 8, 5—40 (Tätigkeit des Phil.) die 21, 8 (im Hinblick auf 8, 40) wohl notwendige Erläuterung für Lk 8, 5ff 26ff absolut entbehrlich. 2) Für die beiden Simone kommt noch in Erwägung, dafs bei Lk (abgesehen natürlich von 6, 13ff) immer nur Petrus damit gemeint ist (4, 38; 5, 3ff 10 u. ö.)[4]. An diesen mufsten die *Leser* aufserdem wegen des Inhalts von 22, 31ff denken. Endlich wechselt die Anrede sofort V. 34: Πέτρε. 3) Ob Simon Zelotes am Apostelkonzil teilnahm — gesprochen hat Simon Petrus! — ist zum mindesten fraglich (vgl. Felten, Apg [1892] 288). Die Anwesenheit anderer Apostel aufser Petrus (und Jakobus; vgl. Apg 15) kann nach den Forschungen V. Webers auch nicht mehr für Johannes behauptet werden (Gal 2, 1—9 nicht = Apg 15). Jedenfalls gäbe die Annahme Zahns für Jakobus Alphaei und Judas Jakobi dasselbe Recht!

Ich unterlasse es, am Schlufs dieser positiven Darlegung eine gedrängte Übersicht all der Zufälle und Unwahrscheinlichkeiten, der Widersprüche und Postulate, der Zwangsexe-

[1] Vgl. die treffende Konstatierung bei Meinertz 40, Z. 2—11.

[2] So Meinertz 40; die vorausgegangenen Bemerkungen verdienen vollen Beifall, besonders die Hervorkehrung eines nicht genug zu betonenden Momentes, dafs nämlich der „Jakobus" Apg 12, 17ff „mit apostolischer Autorität ausgerüstet" erscheint, was den Leser notwendig zur Identifizierung „sich verirren" liefs.

[3] Von Meinertz und Endemann (841f., sonst sehr gut) übersehen.

[4] Einl. I² 75 stürzt Zahn sein Argument selbst: „Wie der nackte Name Simon selbst da, wo der Apostel Simon Zelotes anwesend zu denken ist (Lk 24, 34; *Apg* 55, *14!*), den Simon Kephas bezeichnet, so . . ."

gesen und unhistorischen Konstruktionen zu geben, ohne welche die Hypothese der Nichtidentität nicht auskommen kann. Zwingend und evident ist weder das einzelne Beweisstück noch, wenn schon eher, der ganze Beweis. Eines freilich hoffe ich mit Evidenz gezeigt zu haben, daſs nämlich auch der anspruchsvollste Kritiker, der gröſste Skeptiker kein Recht hat, von dem allerhöchstens zulässigen Non liquet zur absoluten Negation und positiven Behauptung des Gegenteils weiterzuschreiten. Ob wir ihm dieses Recht überhaupt zugestehen müssen, oder ob es noch andere, vielleicht gewichtigere Beweismomente auſserhalb der Evv gibt, wird die Betrachtung der Paulus-Stellen ergeben. Im folgenden noch einiges, soweit es noch nicht im bisherigen zur Sprache gekommen oder von Meinertz erschöpfend behandelt ist, zur Argumentation contra.

(Schluſs folgt.)

Miszellen.

1. Elisabel = Elisabeth.

Forcellinis Onomasticon linguae Latinae in der Bearbeitung von de Vit Bd VIII, S. 710, Sp. 2 s. v. Elisabeth bietet folgende Notiz: In Inscr. Graeca in Corp. Inscr. Graec. n. 9866 habetur ἐλησαβελ, quod proxime accedit ad nostrum Isabella. Isabella = altfranzösischem Isabeau scheint wohl richtiger mit bellus, a, um schön, pulcher, formosus und der Koseform Isa, Abkürzung von Elisa-beth, zusammengebracht werden zu müssen, als mit dem oben angeführten itacistisch gesprochenen ἐλησαβελ. Die sonderbare Form findet sich in einer poetischen Grabschrift, Calari Sardiniae in coemeterio, in Majuskeln geschrieben und lautet nach dem Abdruck bei Boeckh und Franz Bd IV, S. 574 (Berlin 1887, Reimer) Ex Bonfanto Muratorius IV, p. CLXXXVI, n. 12: ἐνθάδε κατάκιται Ἐλησαβὲλ Ζήσ<α>σα ἐν θ<ε>ῷ ἔτη πλεῖον <ἤ> ἔλασσον πεντ<ή>κοντα... Der Wiederabdruck von Kaibel im XIV. Bd, S. 5* (1890) bessert nach den literarischen Quellenwerken von Franciscus Carmona 1631 und Dionysius Bonfant 1635 (das Original ist verschwunden) Ζησουσα, εἰ statt ἤ und πεντεκοντα ohne η!

Die Form ist also absolut sicher, wohl schon im Griechischen transformiert, begegnet uns aber jetzt im Lateinischen, ohne daſs sie bis heute das Interesse der Exegeten, Semitisten und Italaforscher gewinnen konnte; auch in der Encyclopaedia biblica und im Dictionary of the Bible, in Kaulens und Haucks bekannten Sammelwerken fehlt im Artikel Elisabeth ein Hinweis auf diese Sonderform Elisabel.

Erhalten ist uns dieselbe im Italacodex (b) Veronensis aus dem 4. oder 5. Jahrh., von Bianchini erstmals 1749 in seinem Evangeliarium quadruplex herausgegeben, dann in Mignes Patrologia latina vol. XII wiederholt, zuletzt von Belsheim, dem unermüdeten, 75jährigen Veteranen der Italaforschung, 1904 auf Kosten der kgl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften nach der Handschrift und Bianchinis editio princeps von neuem abgedruckt. Im Evangelium secundum Lucanum Kap. 1, Vers 5 7 13 24 36 40 41 (bis) 57, also neunmal, findet sich die überaus merkwürdige Form Elisabel, für welche die sonstigen Italacodices, soweit sie Lukas enthalten, elisabet, elisabeth, helisabeth aufweisen, während die Oxforder Vulgata, entgegen dem griechischen Original 'Ελισάβετ und Nestles 'Ελεισάβετ, in Anlehnung an den Italacodex (f) Brixianus als echt hieronymianisch Elisabeth beibehält.

Bloſser Schreib- und Druckfehler kann dieses Elisabel in seiner neunmaligen Wiederholung sicher nicht sein. Soll es eine Zusammensetzung mit Bel oder El, Gott, repräsentieren? Hat es vielleicht ein Analogon in der Doppelform Beelzebub, Beelzebul? Mir genügt es, auf die seltsame Form hingewiesen zu haben; vielleicht figuriert sie in Zukunft in den Variantenlisten von Itala- und Vulgata-Ausgaben. Zur Zeit ist sie noch eine unbekannte Gröſse im Novum Testamentum von Wordsworth und White, bei Sabatier und im Evangelium secundum Lucam von Blaſs.

Im Plattdeutschen hat sich das Wort als Ilsebill erhalten. Man sehe das Sprüchlein in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm Nr 19 „Von dem Fischer un syner Fru“:

myne Fru de Ilsebill
will nich so as ik wol will.

Das Verslein findet sich im Märchen sechsmal wiederholt.

2. Zur Oxforder Ausgabe der Actus Apostolorum.

Die Herren Wordsworth und White haben nach langer Unterbrechung der Pars prior: Quattuor Evangelia (1889—1898) ihres Novum Testamentum D. N. I. Chr. Latine secundum editionem sancti Hieronymi endlich 1905 den Fasciculus primus partis secundae folgen lassen, die Actus Apostolorum.

Schon die Wortform im Titel Actus (ebenso in den Praefationes), wofür noch Blaſs 1895 und 1896 Acta setzte, ist eine vertrauenerweckende Probe der Sorgfalt seitens der Herausgeber.

Nicht acta, sondern actus ist Augustin und Hieronymus eigentümlich für πράξεις ἀποστόλων. Man schlage einmal Augustin contra Felicem in Burkitts The Old Latin and the Itala S. 66 nach: Et accedit ad Evangelium et Actus Apostolorum. S. 67: Accepit Actus Apostolorum. . . Et recitavit ex Actibus Apostolorum. Acta', orum eignet dagegen Tertullian (Rönsch, Das Neue Testament Tertullians S. 292), Cyprian (Wunder, Pseudocyprians Exhortatio de paenitentia S. 25 52), auch dem Fragmentum Muratorianum, also den frühchristlichen Autoren, vielleicht noch im Zusammenhang mit der Itala. Nach Zahn (Grundriſs der Geschichte des ntl Kanons, 2. Aufl.) bietet ein afrikanischer Kanon aus der Zeit um 360 und der Kanon des Codex Claromontanus saec. VI die Form Actus Apostolorum

lorum wie der römische Kanon vom Jahre 382 (alles abgedruckt bei Zahn S. 76—85 in den Beilagen).

Ich will in weiteres Detail jetzt nicht eingehen, so interessanten Stoff die neue, wertvolle Spende dem anständigen, nicht hämischen Kritiker bietet; nur meinen aufrichtigen Dank möchte ich mit nachstehenden Bemerkungen aussprechen für die schöne Gabe und wähle vorerst Actus Apost. 7, 49 und 26, 24, da Blafs (Acta Apostolorum secundum formam, quae videtur Romanam) darüber nichts beibringt.

Caelum mihi sedes est; dazu merken die Herausgeber ganz richtig an, dafs Italacodex h und Tertullian für sedes tronus setzen, übersehen aber ebenso wie Blafs, dafs h = codex Floriacensis saec. VII (S. IX unten charakterisieren sie ihn als bonum exemplar textus occidentalis et familiae Africanae antiquissimus testis) ganz deutlich liest: caelus mihi tronus est (Berger, Le Palimpseste de Fleury, Paris 1889, S. 32).

Caelus ist eben in der Endung angeglichen dem griechischen Original οὐρανός, rechtfertigt für seinen Teil wieder Augustins Charakteristik der Itala: Nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (Doctr. christ. II 22) und bietet uns zu den Singularbelegen bei Ennius, Vitruvius, Petronius und besonders Arnobius I 59: Nonne dicitis caelus et caelum? in Georges, Lexikon der lateinischen Wortformen, einen nicht zu verachtenden Zuwachs.

Actus Apost. 26, 24: Festus magna voce dixit: insanis Paule. Die Oxforder Ausgabe merkt an: h = insanis*ti* + insanisti; Paule *bis scribit Ambrosiaster*. Dazu notiere ich, dafs Blafs ganz richtig nach dem handschriftlichen Befund insanis [*ti Paule* fehlt im Manuskript] insanisti druckt, wie ἐμάνης, Παῦλε, ἐμάνης, wenn er es nicht nach dem Altlateiner gebildet hat, mache aber aufmerksam auf einen neuen (Präsens-) Beleg bei Hieronymus, Commentarioli in Psalmos (Anecdota Maredsolana III. 1. 1895), 39. Ps, Seite 45, 14: Et in Actibus Apostolorum ad eum dicitur: „Insanis, Paule, insanis." Weiteres will ich mir für später versparen.

München. Jos. Denk.



Besprechungen.

Fonck, L., S. J., *Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren.* Beiträge zur Geschichte und Kritik der modernen Exegese. Erstes und zweites Tausend. 8°. (VII, VIII u. 215.) Innsbruck 1905, Rauch. *M* 1.60.

Von französischer Seite wurde wiederholt bestritten, daſs die gegenwärtige exegetische Bewegung in der katholischen Welt mit vollem Recht als Kampf bezeichnet werden könne. Wenn wir demgegenüber im Titel dieser deutschen Schrift das erste Wort „Kampf" lesen, so möchten wir uns fast fragen: Haben der Romane und Germane die Temperamente getauscht? Durch die Streitparole „um die Wahrheit der Hl. Schrift" läſst Fonck keinen Zweifel darüber aufkommen, daſs er vitale dogmatische Interessen im Spiele sieht und deshalb sich berechtigt glaubt, dem erregten Gemüt die Führung in Art und Richtung der Sachbehandlung zu geben.

Die neue fortschrittliche Exegese, so kommentiert F. in seinen Ausführungen seine Streitparole, gefährdet, ja vernichtet durch ihre Prinzipien die Wahrheit der Hl. Schrift. Die Vertreter der fortschrittlichen Exegese behaupten mit gleicher Bestimmtheit und nicht minderem subjektiven Rechte, daſs sie und ihre Grundsätze allein im stande wären, die stark verleumdete Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Bibel zu retten. F. hat durch Veröffentlichung dieser Schrift den Weg der Rede und Gegenrede beschritten, der zunächst allein frommen kann. Auch S. 9 verstehen wir nicht so, als ob er die Autorität mobil machen wollte, endlich einmal den gefährlichen Lehren und ihren Vertretern das Handwerk zu legen. Als Beweisversuch für seine antikritische Stellung wird deshalb vorliegende Schrift zu würdigen sein.

„Es wäre . . . eine einseitige Auffassung, wenn man die (Inspirations-) Frage . . . als eine rein theologische (= dogmatische) bezeichnen und behandeln wollte. Der Theolog muſs Hand in Hand mit dem Exegeten und Kritiker arbeiten, um zum erstrebten Ziele zu gelangen" (S. 6 f). F. will damit nicht bloſs einseitig den Exegeten an die Führung des Dogmatikers verweisen, sondern auch der Dogmatiker hat die Pflicht, „den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung gerecht zu werden" (S. 7). Auch den letzteren Ergebnissen, nicht bloſs „den Anforderungen der kirchlichen Lehre", muſs die Untersuchung der von F. aufgegriffenen Frage hinsichtlich der Irrtumslosigkeit und Wahrheit der Hl. Schrift gerecht werden. An diese Thesis über die Methode der Darlegung, die man nur billigen kann, reiht sich vollständig legitim die Folgerung an: in dieser Frage darf ein peremtorisches Urteil mit dem Anspruch auf Gültigkeit und Verbindlichkeit nicht gefällt werden, wenn man nicht auch den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung gerecht geworden ist. Das ist nicht Erfordernis einer „erschöpfenden" (S. 12), sondern einer methodisch allein richtigen Behandlung. Schade, daſs er diesen Anspruch an die richtige Methode in den Umschreibungen seiner Aufgabe und seiner Absicht mehr und mehr abgeschwächt hat! Nach S. 12 f ist die doppelte Art der Behandlung zur Wahl gestellt, ob man von der Einzeluntersuchung ausgeht oder die Prinzipienfragen zum Aus-

gangspunkt wählt; die Einzeluntersuchung in den Vordergrund zu stellen, ist ihm im allgemeinen nur jedenfalls wünschenswerter; was er schliefslich ernstlich verheifst, nimmt sich fast wie das Gegenteil dessen aus, was er vorher als notwendig angesehen: mit der unerläfslichen prinzipiellen Darlegung den Weg der Einzeluntersuchung, soweit als möglich, stets zu verbinden. In der Ausführung begnügt sich F. mit summarischen Urteilen über die Einzelbeweise der fortschrittlichen Exegese: die Widersprüche sind ihm anscheinend, Aussagen der Bibel erscheinen als ungenau oder unrichtig (S. 11), angebliche Irrtümer müfsten doch einmal erst erwiesen werden (S. 195), für ihre Lösung sei immer noch die Anweisung des hl. Augustinus hinreichend (ebd.). Ein allgemeines Bedauern darüber, dafs die Untersuchung der Einzelheiten nicht geschehen ist (S. 64 f), mag ein Vorwurf für andere sein, ist aber keine Entschuldigung für ihn, da er seinen Schlufsfolgerungen Allgemeingültigkeit vindiziert, um so weniger, als er wohl weifs, dafs dies „der hauptsächlichste und immer wiederholte Grund" für die Taktik der fortschrittlichen Exegese ist (S. 137). Die fortschrittlichen Exegeten behaupten und beweisen, dafs ernste Schwierigkeiten bestehen, dafs die angedeuteten Lösungsgrundsätze des hl. Augustinus nicht hinreichen, sie zu beseitigen, dafs sie in einer Anzahl uns entgegentreten, die nicht einfach mifsachtet werden darf gegenüber der Bezeugung der Kirchenlehre (vgl. S. 197), sondern dafs sie nach Lösung schreien. F. war beweispflichtig, dafs dem nicht so sei, wollte er eine Schrift schreiben, die zur Verständigung beitragen (Vorw.), nicht blofs diejenigen unterrichten und fördern sollte, die von vornherein seinen prinzipiellen Standpunkt teilten. Selbst die Gefahr, das Erscheinen seiner Schrift zu verzögern (S. 14), konnte ihn nicht der Notwendigkeit entheben, die Einzeluntersuchungen, die seinem Verdikt zur Grundlage dienen, gleichzeitig mit diesem der Öffentlichkeit zu unterbreiten, statt hierfür auf eine spätere Zeit zu vertrösten. Dabei ist keineswegs an eine erschöpfende Behandlung der Einzelheiten gedacht; die genügende Einläfslichkeit würde sicherlich erreicht sein, wenn F. den Raum, den er mit wiederholten ermüdenden Klagen und Anklagen, mit beweisunkräftigen Wort- und Gedankenspielen gefüllt, straffer und zielbewufster Einzeluntersuchung gewidmet hätte.

Mit der Feststellung der methodischen wesentlichen Unvollständigkeit könnten wir die Feder weglegen und behaupten: das so bestimmt ausgesprochene Resultat, der Begriff der Irrtumslosigkeit der Bibel bedürfe keiner neuen Präzisierung, ist nur ein provisorisches, es ist nur eine „einseitige Schlufsfolgerung", zu der man kommt, wenn man blofs von theologischen, d. h. dogmatischen Prinzipien ausgeht. Allein faktisch ist F. der Überzeugung, dafs die richtige Anschauung nicht in der Diagonale der kritischen Bewegung und der dogmatischen Lehrentfaltung liege, sondern die dogmatisch-kirchlichen Richtlinien der Inspirationslehre führen aus sich allein mit entscheidender Bestimmtheit zu einem Resultate, womit die Ansichten der fortschrittlichen Exegese nicht kompatibel seien. Ist sein Beweisversuch hierfür gelungen? Dem Traditionsbeweis, besonders dem Väterbeweis erkennt F. die erste Stelle, ja eine beherrschende Stellung zu.

Mit der theoretischen Anerkennung des Väterkonsenses stehen beide Richtungen auf gemeinsamem Boden. In der Praxis wird er leicht behauptet und leicht negiert, und in der Regel ist die Stimme der Väter nur klar, wenn eine Frage formell in ihrer Zeit erhoben wurde und sie durch weit um sich greifende Bewegungen genötigt waren, mit Ja oder Nein zu stimmen. Die Väter behaupten die Irrtumslosigkeit der Schrift. Die fortschrittliche Exegese leugnet sie nicht. Zeuge dessen ist jeder Versuch, eine Formel zu finden, die den sichern Ergebnissen der Kritik entspricht, ohne den Satz zu beeinträchtigen: Die Bibel ist irrtumslos. Ist aber damit die veritas absoluta zum Inhalt der Väterlehre gemacht,

jegliche Annahme einer veritas secundum modum ausgeschlossen? Jedenfalls ist nach F. die sog. relative Wahrheit der modernen Exegese ausgeschlossen. Woraus schliefst F. das? Nicht etwa, dafs die Väter unisono die relative Wahrheit als der Bibel unwürdig abgelehnt hätten, aber „an eine blofs relative Wahrheit ... hat kein einziger von jenen alten Zeugen des christlichen Glaubens jemals gedacht" (S. 27). Allein das ist noch kein Negieren der relativen Wahrheit usw. Egger kennt auch ein solches „Nichtdenken an eine Frage" bei den Vätern, schliefst aber daraus — F. widerspricht dem nicht (S. 30) —, sie hätten ein Abgehen von ihrer Auffassung nicht „für unzulässig oder noch viel weniger als glaubenswidrig erklärt". Was F. S. 140 f gegen diese Deutung des Väterzeugnisses anführt, ist kein Beweis, sondern blofse Behauptung. Wo ist ein Beleg zu der Aufstellung, dafs die Väter Volkstraditionen nicht blofs nicht gekannt, sondern für unstatthaft erachtet hätten?

Die Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Wahrheit ist neu. Die Väter haben nicht daran gedacht; sie konnten dieselbe in ihrer theoretischen Stellungnahme darum nicht ausschliefsen. Oder sollte es überhaupt verboten sein, mit einer den Vätern nicht bekannten Unterscheidung die von ihnen festgehaltene Irrtumslosigkeit der Schrift in der Gegenwart gangbar zu machen? F. wird das nicht verbieten wollen. Die Zeugnisse der Väter wissen auch davon nichts, dafs blofs die geschriebenen Worte irrtumslos seien, die ihnen zu Grunde liegende Anschauung der Verfasser den Wirkungen der Inspiration entzogen seien. F. fühlt sich trotzdem veranlafst (S. 183), diese Unterscheidung in die Inspirationsauffassung der Tradition hineinzutragen. Die Wahl zwischen der Unterscheidung der fortschrittlichen Exegese und der Mechanisierung der Inspirationstätigkeit Gottes durch F. wird nicht schwer sein, abgesehen davon, dafs die Schwierigkeiten keineswegs in der Auffassung und Denkweise der Schriftsteller, sondern in den Worten und Ausdrücken der Hl. Schrift liegen.

Ein unanimis consensus patrum, selbst wenn F. recht hätte, dafs ihm alle Eigenschaften einer verpflichtenden Autorität zukommen, darf nicht automatisch zum Zeugnis im modernen Streit vorgeführt werden. Dabei sei aufser Erörterung gelassen, dafs die Väter sich nicht bedenken, bei inhaltlichen Schwierigkeiten — für sie bestanden sie meist nur dann, wenn inspirierte Stellen unter sich selbst in Disharmonie zu stehen schienen — auf allegorische Exegese abzuspringen, ja dafs der hl. Hieronymus die moderne Auffassung als Theorie aufstellt, um sich einer Verlegenheit zu entwinden. Der Satz desselben: Historiae veritas et ordo servatur non iuxta id quod erat, sed iuxta id quod illo tempore putabatur, trägt nicht, auch nicht implicite, die Bedingung beigefügt: „vorausgesetzt, dafs der Kontext der Erzählung eine Irreführung der späteren Leser ausschliefst" (S. 184), ja er duldet sie gar nicht. F. hat Delattres Ausgleichsversuch zu leicht aufgenommen. Es ist hoffentlich das letzte Wort über diese Frage noch nicht gesprochen.

F. hat die Tragweite des Väterbeweises überspannt. Grund hierfür mag gewesen sein, dafs die formellen kirchlichen Entscheidungen, insbesondere das Vatikanum, die Ausdehnung der Inspiration und die absolute Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift nicht ins Auge fafsten (S. 49 f), also im schwebenden Streit keine Entscheidung herbeiführen konnten. Von welchem Geiste das vatikanische Dekret informiert ist (S. 50), für diese Feststellung wissen wir dem Historiker Dank. Der Dogmatiker mufs es sich versagen, für nicht ausgesprochene Dinge die anderwärts bekundete Anschauung des Verfassers der Dekrete (Franzelin) in den Beweis hereinzuziehen.

Von besonderem Interesse ist, um das zu den autoritativen Beweismomenten zu ziehen, Wertung und Auslegung der Enzyklika „Providentissimus Deus" (S. 69—85). Auch für F. ist sie keine endgültige Ent-

scheidung, obwohl er ihre verpflichtende Kraft so hoch als irgend möglich einschätzt (S. 81 f). Es handelt sich in unserem Streite nicht um die Schätzung, sondern nur um die richtige Auslegung, und zwar um die Auslegung des objektiv vorliegenden Wortlautes. Ich bin der Meinung, dafs man Tendenz und Wortlaut hier mit Fug und Recht scheiden müsse. Erstere mag der fortschrittlichen Exegese nicht so günstig sein — mit dieser „Tendenz" habe ich die fortschrittliche Exegese nicht vereinbar finden zu sollen geglaubt, F. hat S. 190 diese meine Unterscheidung übersehen — der Wortlaut läfst sie zu, wenn er sie auch nicht positiv billigt, wenigstens nicht mit dem strittigen „iuvabit transferri", das ich im wesentlichen in der Weise F.s verstehe.

F. glaubt übereinstimmend mit Delattre, dafs die Enzyklika blofs vom Sinnenschein rede und nur hierin eine fehlerhafte menschliche Redeweise der hl. Schriftsteller anerkenne (S. 191). Ich verstehe es, dafs eine etwas enge Exegese bei dem blofsen Sinnenschein stehen bleiben kann. Es hiefse aber doch der Worte zu viel verschwenden, wenn die Enzyklika sagt, die Hl. Schrift wolle über naturwissenschaftliche Dinge nicht belehren, die hl. Schriftsteller redeten nach der zu ihrer Zeit gebräuchlichen Redeweise (sicut communis sermo per ea ferebat tempora), Gott bezeichne die Dinge, zu Menschen redend, ihrer Fassungskraft entsprechend nach menschlicher Weise, um nichts weiter als den einfachen Satz zu rechtfertigen: der hl. Schriftsteller mache sich keines Irrtums schuldig, wenn er sage: „die Sonne geht auf". Der Sinnenschein wechselt nicht, wie die Enzyklika doch voraussetzt (per ea tempora), wohl aber die naturwissenschaftlichen Anschauungen. Die Sinnesorganisation des Menschen mit ihren notwendigen Folgen wird man nicht unter Fassungskraft verstehen können, der sich die hl. Schriftsteller ohne Irrtum anschliefsen. Und wenn die Enzyklika ihr positives Zugeständnis von Irrtumsmöglichkeit blofs auf irreführenden Sinnenschein beschränken wollte, so beschränkt sich faktisch die Darstellungsweise der hl. Schriftsteller bei weitem nicht auf diesen Sinnenschein, sondern sie pafst sich in weitem Umfang den Naturanschauungen der Zeit und dazu auch der Geschichtsauffassung der Zeit an. Das Gegenteil dessen zu beweisen, wäre Sache der Einzeluntersuchung gewesen. Ohnedem bleibt diese Ansicht auch nach der Enzyklika noch eine freie Meinung mit der selbstverständlichen Übertragung auf den Boden der Geschichte. F. stellt fest, dafs sein Gewährsmann Delattre auf Grund seines ultrakonservativen Werkes „Autour de la question biblique" als Professor und als Konsultor der Bibelkommission nach Rom berufen worden ist. Wenn wir diese Notiz nicht der Genauigkeit des Berichterstatters, sondern einem feinen Gefühl für den ev. Stimmungsumschlag in Rom verdanken, so darf auch die Zusammensetzung der Bibelkommission bei ihrer Begründung durch Leo XIII. für das weitherzigere Verständnis seiner Enzyklika von seiten der fortschrittlichen Exegeten, die er zur Mitarbeit berufen, mit entscheidendem Gewichte in die Wagschale geworfen werden.

S. 51—133 bietet uns F. eine chronologische Übersicht über die Geschichte der biblischen Bewegung. Mit Mühe, Sorgfalt und Sachkenntnis hat er alles berücksichtigt, was zur Frage dienlich ist, und manche schwer erreichbare Arbeit der Bewertung zugänglich gemacht. F. erhofft von seiner Darstellung den Eindruck, die Geschichte der neuen Bewegung sei in vielen Beziehungen zugleich ihre Kritik (S. 134). Das konnte ich nun nicht finden. Es ist viel Kritik in der geschichtlichen Darstellung enthalten. Es ist aber nicht dem Gegenstand selbst zu danken, dafs es so ist, sondern der polemischen Ader des Darstellers. Es soll ihm kein Vorwurf daraus gemacht werden. Aber ein Schriftsteller, der dem Gegner trotz bester Absicht kaum eine Seite lang das Wort gönnen kann, ohne ihn durch aufwallenden Empfindungsausbruch zu unterbrechen oder den eigenen ablehnenden Standpunkt zu markieren, der es sich mit Mühe ab-

ringt, den Thomisten- und Molinistenstreit aufserhalb der Debatte zu lassen (S. 128), darf es einem Leser nicht verübeln, wenn er das Verdikt nur als Übergangsphrase einzuschätzen vermag. Es ist nicht ausgeschlossen, dafs die nüchterne Darlegung der Entwicklung sich in dem Eindruck konzentriert, die Geschichte der fortschrittlichen Exegese ist ihre Rechtfertigung. Mit dem Scherz, dafs der ins Rollen kommende Wagen seinen Lauf nicht aufwärts nehme, kann man die Beweisrichtung nicht fälschen, die in der Erscheinung liegt: mit elementarer Gewalt wie ein lange zurückgehaltener Strom nahm die bisher sich beengt fühlende Exegese den Weg, der sich ihr, wenn auch noch der Kritik fähig und vielleicht bedürftig, in der neuen Theorie öffnete, und der es ihr zu ermöglichen schien, gesunde natürliche Hermeneutik mit der pflichtmäfsigen Achtung von Schrift und Autorität zu vereinen.

Der Kritik zugänglich und auch bedürftig darf man die fortschrittliche Exegese nennen. Wenn sie F.s eingehende Kritik im 3. Teile seiner Schrift (S. 134 ff) nicht aufnehmen sollte, so möchte nicht der Mangel an Willigkeit es verursachen, obwohl die übermäfsig polemische Art der Sachbehandlung der Verständigung psychologisch nicht vorarbeitet. Eine Verständigungsaktion setzt voraus ein Verständnis für den Standpunkt des Gegners. Nach F.s kritischer Würdigung der fortschrittlichen Exegese scheint es fast, als ob letztere aus blindem Zerstörungsübermut die dogmatischen Grenzen überschreiten und die Grundlagen der Hl. Schrift untergraben wollte. Kein einziger Satz über gewichtige Bedenken stört die spielende Leichtigkeit, mit der F. sich an unzähligen Stellen allüberall in der Exegese zurechtfinden will. Manche Sätze werden hie und da den Eindruck eines ungemäfsigten Konservativismus machen. Infolgedessen kann er auch dem Bedürfnis nach kritischer Würdigung in keiner Weise genügen. Wo Schelten etwas erreichte, wäre es nicht gegründet auf gewonnener besserer Einsicht.

Eine eindringliche Klage erhebt F. ob der Mifsachtung der katholischen Literatur und Überschätzung der akatholischen bei den fortschrittlichen Exegeten. Ob entschuldbar oder tadelnswert, das entscheidet nicht über Richtigkeit oder Unrichtigkeit ihrer Ansichten. Wenn alle katholischen Exegeten mithelfen, die seit langer Zeit verlorene Fühlung mit der wissenschaftlichen Forschung wieder zu gewinnen, wird die Klage bald verstummen. Die katholische Exegese hat auch eine Mission an der Wissenschaft zu erfüllen. Auch hier darf ein Akkommodationssystem nicht von vornherein als unzulässig erachtet werden.

Dafs F. immer wieder auch im kritischen Teil auf die Tradition zurückgreift, schwächt die Überzeugungskraft seiner Bemängelungen. Um so mehr ist dies der Fall, als seine Schätzung der Tradition offenbar übertrieben ist. Sogar das Urteil über literarische Gattung soll „vor allem und in erster Linie“ die Tradition haben (S. 156). Schwerlich wird ihm der Beweis gelingen, dafs die Entwicklung immer geradlinig den Weisungen der Tradition folgt, dafs nicht ab und zu ein etwas tiefer gehender Bruch mit ihr dem Fortschritt diente.

Vergebens habe ich mich um Anknüpfungspunkte für die von ihm als Ziel an die Spitze gestellte Verständigung umgesehen. Wenn er S. 135 f es als Grundsatz der alten Hermeneutik betrachtet, dafs nur das auf Irrtumslosigkeit Anspruch habe, was von den Schriftstellern als eigene Behauptung ausgesprochen oder doch auf göttliche Autorität zurückgeführt wird, so wird darauf nicht viel zu bauen sein. Wenn er S. 155 fast den Anschein erweckt, dafs ihm selbst der Midraš im Falle tatsächlichen Erweises eine diskutierbare inspirierte literarische Form sei, so schwindet diese Hoffnung dahin, wenn er hierbei Rücksicht auf den inspirierten Charakter verlangt. Seine Anforderungen an die geschichtliche Wahrheit der Bibel scheinen S. 158 f doch das Mafs zu überschreiten.

Um die Befürchtungen F.s um Dogma und Überlieferung zu teilen, bin ich nicht Pessimist genug. Um an seinen Beruhigungsversuchen bezüglich der biblischen Schwierigkeiten mich zu stärken, bin ich nicht Optimist genug. Trotz der Überzeugung, dafs die Schwierigkeiten auf dem Wege F.s nicht zu umgehen sind, würde ich nicht anstehen, seine einseitige Lösung der Frage vom theologisch-dogmatischen Gesichtspunkt aus als zwingend anzuerkennen, wenn ihm der Beweis hierfür gelungen wäre. Erst wenn gewichtigere Momente neu in die Frage hereingezogen würden, könnte ich glauben, dafs die Lösung derselben der kirchlichen Wissenschaft vorderhand noch aufgespart, aber nicht erspart ist.

J. Göttsberger.

Gutjahr, F. S., k. k. o. Universitätsprofessor und fürstbischöflicher Konsistorialrat, *Einleitung zu den heiligen Schriften des Neuen Testamentes.* Lehrbuch zunächst für Studierende der Theologie. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. 8°. (XI u. 425). Graz 1905, Styria. *M* 4.20.

Ein Lehr- und Lernbuch, das als Grundlage zunächst dem akademischen Unterricht dienen soll, legt der durch seine bisherigen Arbeiten vorteilhaft bekannte österreichische Gelehrte vor. Als Ziel und Aufgabe der ntl Einleitung betrachtet er die wissenschaftliche Rechtfertigung des kanonischen Ansehens der heiligen Schriften (S. 28 f), und aus mehrfachem Grunde hält er es für zweckmäfsig, den allgemeinen Teil, Geschichte des Kanons, Textgeschichte, dem besondern, der Geschichte des Ursprungs der ntl Bücher, vorausgehen zu lassen. Man kann sowohl über die Aufgabe der Einleitung als über die Methode anders denken und doch der Auffassung und dem Verfahren G.s Recht widerfahren lassen. Dafs der Gelehrte den Wert der sog. besondern Einleitung durchaus entsprechend würdigt, zeigt ja der ganz namhaft gröfsere Umfang des zweiten Teils (S. 123—425) im Vergleich zum ersten oder allgemeinen Teil (S. 1 bzw. 28—122); wenn er einen Leitfaden für den Unterricht schaffen wollte, so war weise Mafshaltung geboten, und wirklich hat G. aus der grofsen Masse des Stoffes eine vortreffliche Auswahl getroffen und das Ausgewählte in klarer und übersichtlicher Darstellung geboten; er begnügt sich sehr häufig mit Verweisungen auf einläfsliche Ausführungen von andern Gelehrten, gibt aber doch nirgends die Zügel der Leitung aus der Hand, sondern erweist sich dem Schüler als kundiger Führer und Wegweiser durch orientierende Bemerkungen und Winke. Seine Kenntnis der Literatur ist eine vollständige, die Benützung eine ausgiebige, die Polemik eine sachliche; die Erörterungen sowohl über die Geschichte des Kanons und über die Textgeschichte wie jene in der besondern Einleitung sind stets klar, wohlbegründet und meist endgültig annehmbar. Die Grundrichtung ist eine durch und durch kirchliche und konservative, wie schon in der Voranstellung des Rundschreibens des Papstes Leo XIII. und in der wiederholten Hervorhebung der kirchlichen Entscheidungen über die Kanonizität der 27 ntl Schriften hervortritt. Dies ist gewifs lobenswert, und doch darf Rez., wohl auch ein konservativer Mann, in diesem Betreff eine Bemerkung nicht unterdrücken. G. spricht (S. 43) von dem dogmatisch bestimmten Umfang der heil. Bücher: die einzelnen biblischen Schriften sind in dem Umfang als göttlich-kanonisch anzuerkennen, in welchem sie von jeher als Wort Gottes in der Kirche gelesen und gebraucht wurden; als äufseres Zeichen der kirchlichen Überlieferung gilt die Vulgata, die alte, allgemein übliche lateinische, in der Clementina vorliegende Übersetzung; was zum Inhalt der Vulgata gehört, ist immer in der Kirche gelesen worden und sonach als Bestandteil der Hl. Schrift auzuerkennen. Es möge das Gesagte zugegeben und als eine Art Obersatz aufgestellt werden, um daran einen Untersatz und eine Conclusio anzureihen: Was die Vulgata im genannten Sinne enthält, ist stets in der Kirche gelesen worden und als Teil der Hl. Schrift anzuerkennen; nun enthält die Vul-

gata zu 1 Jo 5, 7^{b} und 8 auch die bekannten Worte, das sog. Comma Ioanneum; also ist dasselbe stets in der Kirche gelesen worden und als Schriftwort anzuerkennen. Wirklich ist G. nicht abgeneigt, mit Hetzenauer in der vielbesprochenen Resolution des heil. Offiziums vom 13. Januar 1897 eine Entscheidung über die johanneische Autorschaft zu erblicken (S. 405 f). Was sagt nun dazu die Wissenschaft? die katholische, nicht die protestantische? Sie führt in überzeugender Form den Nachweis, dafs die gemeinten Worte ursprünglich nicht im ersten Johannesbrief standen, sondern erst ungefähr im 4. Jahrh. eingefügt worden sind. Es möge hier nicht auf die Schrift Künstles, Das Comma Ioanneum (Freiburg 1905, Herder), hingewiesen werden, welche G. kennt und anzieht, sondern auf die Stellung des heimgegangenen Kollegen Schanz in dieser Frage, dessen korrekte kirchliche Gesinnung und Haltung in jeder Beziehung in den Nekrologen nachdrücklichst gepriesen wird. Schanz hat nun bei Herausgabe der Einleitung Aberles die Verteidigung des Comma Ioanneum durch letzteren als verfehlt bezeichnet und seiner Überzeugung bestimmten Ausdruck gegeben, dafs die Unechtheit vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zweifellos sei (Aberle-Schanz, Einleitung 124 f), und in einer längeren Ausführung hat dieser Gelehrte bereits im Jahre 1889 (Quartalschr. 175 f) die Vermutung Martins, das Comma Ioanneum sei in Spanien durch Priscillian eingefügt worden, als durchaus probabel bezeichnet. Man dürfte doch wohl allen Grund haben, den Forderungen der Wissenschaft Rechnung zu tragen; ein Widerspruch zwischen Wissenschaft und Kirche liegt tatsächlich nicht vor; andernfalls läuft man Gefahr, nicht blofs mit der „tendenziösen Kritik", sondern mit einer völlig gesunden und unbefangenen Kritik, deren auch die konservative Forschung nicht entraten kann, in Konflikt zu geraten.

Tübingen. Belser.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1905** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Krüger, G., und **Köhler, W.**, *Theologischer Jahresbericht XXIV, 2. Abt.: Das NT bearb.* von **Holtzmann, Knopf, Weifs.** (103—185. B., Schwetschke. *M* 3.55): Verteilung der Referate wie im Vorjahre, s. BZ III 193.

Votaw, C. W., *Books for NT study; popular and professional* (BW XXVI 271—320): Eine Liste der wichtigeren Literatur über das NT mit kurzer Charakteristik. Ein Nachtrag speziell über das Leben Jesu ebd. 478.

Kaulen, Fr., *Einleitung in die Hl. Schrift des A. und NT.* 3. Teil. 5., verb. Aufl. (Theol. Bibliothek: VI u. 271. Freib. i. B., Herder. *M* 3.30): Standpunkt und Anlage des Werkes sind bekannt. Die Verbesserungen dieser 5. Auflage bestehen hauptsächlich in der Berücksichtigung (meist Ablehnung) neuerer Hypothesen und in der Nachtragung einiger (bei weitem aber nicht aller wichtigeren) neueren Literatur. Doch geschah dies mehr anhangsweise bei den einzelnen Partien, ohne eine tiefer greifende Umgestaltung des früheren Textes zur Folge zu haben. — Bezüglich des Comma Ioanneum wird S. 244 konstatiert, dafs die bekannte Kongregationsentscheidung, wie Kardinal Vaughan mitteilte, die wissenschaftliche Kontroverse nicht habe treffen wollen.

Schäfer, A., *Die gegenwärtige Aufgabe der „Einleitung" in das NT und die Wege zu ihrer Lösung.* 2. *Die Hauptaufgaben der ntl Einleitungswissenschaft in der Gegenwart* (Strafsb. Diözesanblatt 1904, 200—211): Vgl. BZ II 412. Über Inspiration und einzelne textkritische Fragen. — 3. *Die*

Hauptfragen bei den einzelnen ntl Büchern (ebd. 1905, 435—444): Handelt von den paulinischen Briefen. Meinertz.

***A interview** with New Testament scholars* (BW XXVI 124—131 195—201 258—268): W. F. Adeney, D. A. Hayes, A. T. Robertson und F. C. Porter äufsern sich kurz zu einer Reihe von Fragen, die das ntl Studium, die Person Jesu, seine Auferstehung, Autorfragen u. a. betreffen.

Η *καινη διαθηκη εγκρισει της μεγαλης του Χριστου εκκλησιας* (16⁰. η u. 632. Konstantinopel 1904, εκ του πατριαρχικου τυπογραφειου): Eine offizielle Ausgabe des Patriarchats von Konstantinopel. Sie beruht nach den Mitteilungen E. Nestles (Die Patriarchats-Ausgabe des griechischen NT: ThLbl XXVI 385—388) auf Minuskelhss, unterscheidet sich sonach nicht wesentlich vom textus receptus.

Weifs, B., *Die vier Evv im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlektüre.* 2. Aufl. (= *Das NT.* I. Bd: *Die vier Evv:* VIII u. 616. Lp., Hinrichs. *M* 8.—): Korrekturen dazu bringt ***E. Nestle**, Zum Evangelientext von Bernhard Weifs* (ThLbl XXVI 545—547).

Prentifs, W., *Bible. NT. The Gospel of Mark* [Greek], ed. with notes and vocabulary (4 u. 133. Boston, Sanborn. 75 *c*).

Chapman, J., O. S. B., *The order of the Gospels in the parent of Codex Bezae* (ZntW VI 339—346): Sie lautete Mt, Mk, Jo, Lk (= Kanon Mommsen und Syrus Curetonianus).

Quentin, H., O. S. B., *Le Codex Bezae à Lyon au IX*ᵉ *siècle* (Rbén XXIII 1—25): Da an sieben Stellen ganz auffallende Übereinstimmungen des Textes von D — und zwar meist nur dieses — mit ntl Zitaten im Martyrologium des Ado (ca 850—860 in Lyon — nicht Vienne — verfafst) sich finden, wird gefolgert, dafs diese Hs bereits im 9. Jahrh. in Lyon war. Auf dem Tridentinum wurde sie gleichfalls benutzt.

Nösgen, K. F., *Der Text des NT* (BZSF I. Serie, 7. Heft: 32. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Charakterisiert die Sprache des NT als die damals übliche Gemeinsprache, betont die relativ geringe Sorgfalt des Altertums für exakte Wiedergabe der ntl Originalschriften, gibt einen Überblick über die textkritische Arbeit von Tatian bis z. J. 1900 (eigentümlicherweise sind Tischendorf, Westcott-Hort u. a. gar nicht genannt) und über die Rekonstruktionsmittel des Textes (Väterzitate, Übersetzungen, Hss), als deren Endziel immer noch die Feststellung des Originaltextes gelten müsse. Als unecht habe nur die Doxologie am Vaterunser, der Mk-Schlufs, die Perikope von der Ehebrecherin und das Comma Ioanneum zu gelten. Die „Taschenspielerkunst" moderner Umstellungen und die Sucht, „Metra aufzustöbern", wird abgelehnt.

Chapman, J., O. S. B., *The earliest NT* (Exp XII 119—127): Untersucht die Zeugen des „westlichen" Textes und findet, dafs Hebr, Jak, 2 Petr und Jud (vielleicht auch 3 Jo) nicht zum „westlichen" NT gehörten. Die Heimat dieses Kanons sucht er in Asien.

Blafs, F., *Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa* (Paulus — Hebräerbrief — Pausanias — Cicero — Seneca — Curtius — Apulejus) (IV u. 221. Lp., Deichert. *M* 6.—): Der durch seine Hypothesen auf dem Gebiete der ntl Textkritik gerade nicht vorteilhaft bekannte Hallenser Philologe gibt hier Belege für den asianischen Rhythmus aus den genannten ntl Schriften, indem er Gal und 1 Thess vollständig, Röm, 1 und 2 Kor, Phil und 1 Tim partienweise rhythmisch analysiert und Korrekturen zu seiner rhythmischen Ausgabe von Hebr (s. BZ II 198) beifügt. Der Rhythmus besteht wesentlich in dem Sichentsprechen des Initiums oder der Clausula einer Sinnzeile mit dem Initium oder der Clausula einer näher oder entfernter benachbarten Sinnzeile. Die Sinnzeilen selbst werden durch Zerlegung in Gedankenkomplexe gewonnen. Im einzelnen gestattet B. grofse Freiheit, so dafs sogar ein Daktylus einem Tribrachys entsprechen kann. — ***Jordan, H.***, *Rhythmische Kunstprosa im NT?* (ThLbl XXVI 481—487): Gibt eine sehr klare Übersicht

über die Blafssche Theorie, lehnt sie aber vollständig — und zwar mit durchschlagenden Gründen — ab, 1) weil dieselbe keine antike Tradition für sich in Anspruch nehmen kann, 2) weil nach derselben so ziemlich jede Prosaschrift als rhythmisch aufgebaut bezeichnet werden kann — J. zeigt dies durch eine rhythmische Analyse einer Stelle aus dem zugestandenermafsen „unrhythmischen“ Lukas, nämlich Apg 9, 1—2, wo ebenfalls durch entsprechendes Zergliedern das Bl.sche System sich ergibt (er hat es aber auch bei Orig., Isidor von Pelusium, in einer Leichenrede ca aus d. J. 1500 und in einer modernen neugriechischen Zeitung gefunden) —, 3) weil Paulus eine solche Künstelei fern gelegen hat. J.s Widerspruch ist um so beachtenswerter, weil er selbst nicht den Ruf einer Voreingenommenheit gegen Rhythmisierungsversuche geniefst (vgl. seine Schriften Rhythmische Prosa in der altchristl. lat. Literatur 1905 und Rhythmische Prosatexte aus der ältesten Christenheit, 1905). Auch in vorliegender Besprechung fordert er zur Beachtung der Schlüsse der Kola und Kommata (Vorkommen des Kretikers – ◡ –, des Trochäus und des Choriambus – ◡ ◡ –) und insbesondere des Gedankenrhythmus (vgl. Gal 2, 19 f) auf.

Green, S. G., *Complete vocabulary of the Greek Testament.* Collection of synonyms. Reprinted from „Handbook to grammar of Greek Testament“ (166. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Parish, W. O., *'Εκεῖνος and αὐτός* (ExpT XVII 144): Ähnlich wie Jo 19, 35 sind Mt 26, 24 die beiden Pronomina gebraucht.

Wagner, W., *Über σώζειν und seine Derivata im NT* (ZntW VI 205—235): Sie besagen schon in rein natürlichem Sinne „eine Überführung aus der Sphäre des Todes in die des Lebens“, bedeuten also auch auf religiösem Gebiete „die Rettung vom geistlichen oder ewigen Tode zu einem neuen religiös-sittlichen oder zum ewigen Leben“.

Carr, A., *The meaning of „hatred“ in the NT* (Exp XII 153—160): μισεῖν hat nicht immer den Vollsinn von „hassen“; so Mt 10, 34—39 Lk 24, 25 f.

Strachan, J. R., *New wine* (ExpT XVII 95): γλεῦκος Apg 2, 13 bedeute „old wine“ = „vinegar“. Der neue Wein Lk 5, 39 (νεός) u. Mt 26, 29 den frischen Most.

Merx, A., *Die vier kanonischen Evv nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syr. im Sinaikloster gefundenen Palimpsesths.* II. Teil, 2. Hälfte: *Erläuterung. Die Evv des Mk und Lk* (X u. 545 mit 4 Orig.-Aufnahmen jerusalem. Grabstätten. B., Reimer. *M* 16.—): Die Erläuterungen beschränken sich auf Textkritik und Sacherklärung und stellen alle Einleitungsfragen zurück. „Der Obersatz der Textkritik, dafs die Übereinstimmung der Altlateiner und Altsyrer auf eine Textform führt, welche um 200 p. Chr. liegt, dürfte jetzt wohl durchgedrungen sein.“ Das Messiasbewufstsein Jesu sei Geröll, das entfernt werden müsse.

Lewis, A. S., *The Evangelion Da-Mepharreshe* (ExpT XVI 427 f): Vgl. BZ III 416. Hält ihre Kritik im wesentlichen aufrecht. G.

Grefsmann, H., *Studien zum syrischen Tetraevangelium.* 2. *Die Abfassungszeit der älteren syrischen Übersetzungen* (ZntW VI 135—152): Der syrische Übersetzer der Theophania des Eusebius (350—400) hat die Peš. noch nicht gekannt, sondern zeigt sich beeinflufst vom alten Syrer (Sin. oder Cur.). Peš. ist daher ins 5. Jahrh. zu setzen, Cur. und Sin. müssen nicht über das 4. Jahrh. hinauf datiert werden. — 3. *Der Text:* Peš. und Cur.-Sin. sind sprachlich aufs engste verwandt. Peš. steht zwischen Cur.-Sin. und dem späteren Harclensis. Die Peš. ist eine Revision des Syrus vetus Cur. und Sin. gehören zusammen als zwei Ausgaben derselben Rezension. Der Hierosolymitanus ist inhaltlich aufs engste mit dem Syr. vetus verwandt. Genealogie: Syrus vetus, Tatian, (der einwirkte auf) Sin.-Cur., Peš. Tatian wirkte ebenso ein auf den Hierosolymitanus. G.

Neue Peschittahss (ZntW VI 282—292): Zuerst behandelt ***Erwand Ter-Minassiantz*** Aram Datians syrische Pešitta-Hs des NT in Etschmiadsin: Kurze Beschreibung der Äufserlichkeiten. Dann beschreibt in

ähnlicher Weise **R. Wagner** „Drei syrische Evangelienhss in Moskau". Hs Nr I hält W. für den ältesten Zeugen zum Texttypus des White. W. bietet eine genaue Textkollation mit White und auch mit Gwilliam. G.

Delaporte, L., *Fragments Thébains du NT* (Rb N. S. II 377—397 557—563): Aus Ms 408 der Königlichen Bibliothek in Berlin. Zunächst 1 Jo mit Textvarianten aus Woïde und Balestri samt einem Index der griechischen Wörter. Dann folgt Philemon. Mit Übersetzung. G.

Chaine, M., *Le livre du Coq* („Matzhafa Dorho") (Rsém XIII 276—281): Aus Hs 11 der Coll. Abbadie, eine Zusammenstellung der Offizien der Leidenswoche. Das äthiopisch und in Übersetzung veröffentlichte Stück ist eine Einleitung zur Passion und weist einzelne Modifikationen auf, besonders was die auftretenden Personen betrifft. G.

Römer, K., *Der Codex arabicus Monacensis Aumer 238. Eine spanisch-arabische Evangelienhs.* Diss. Jena (59 S.).

Recueil de Mémoires orientaux. *Textes et traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes* (495. P., Impr. nat.): U. a. ***A. Meillet***, *De quelques évangéliaires Arméniens accentués* S. 131—168. Es sind Hss der Konventsbibliothek in Etschmiadzin. M. druckt eine Reihe von Proben ab. — Auch sep. (40. P., Leroux). G.

Buchmann, E. S., *The Codex Corbeiensis* (JthSt VII 99—121 236—267): Gibt eine Einleitung zu einer Ausgabe dieser schon der Periode von 375—425 angehörigen altlateinischen Evv-Hs (= ff), die neben dem Cod. Vercellensis (= a) den wichtigsten Zeugen für den altlatein. Text bildet.

Mangenot, E., *La version latine des Actes des Apôtres* (Rev. d. sc. ecclés. 1905, 385—411).

Baldegger, J., *Untersuchungen über eine „allemannische" Ev-Hs der Stadtbibliothek in Zürich* (MSC 55, 713). Diss. Freiburg i. S. 1904 (100 S.).

Trilsbach, G., *Die Lautlehre der spätwestsächsischen Evv.* Diss. Bonn (34 S.).

Arndt, A., S. J., *Das NT unseres Herrn Jesus Christus übers. und erkl.* Taschenausgabe (16⁰ mit Titelbild in 2 farb. Karten. X u. 620. Regensburg, Pustet. *M* —.80).

Nuelsen, J. L., *Das Leben Jesu im Wortlaute der vier Evv: eine Evangelienharmonie nach der revidierten Ausgabe von Luthers Übersetzung mit Zusätzen nach der Übersetzung Weizsäckers, der Parallelbibel sowie anderer neuer Übersetzungen* (4⁰. 8 u. 220. Cincinnati, Jennings & Graham, N. Y., Eaton & Mains. $ 1.25).

Fillion, L.-Cl., *Le NT. Traduction annotée et ornée de nombreuses gravures d'après les documents anciens* (16⁰. 471 u. 416. P. 1904, Letouzey).

Weber, A., *Le Saint Évangile de N. S. J.-Chr., ou les Quatre Evangiles en un seul, suivis d'Actes des Apôtres complétés et continués jusqu'à la mort de St. Jean.* 15ᵉ éd. (12⁰. 770. Braine-le-Comte, Zech. *Fr* 2.20): Eine, wie die Auflagenzahl beweist, sehr beliebte Evangelienharmonie.

Weymouth, R. F., *The NT in modern speech. An idiomatic into Everyday English from the text of „the Resultant Greek Testament".* Edit. and revis. by E. H. Cook (Ld., Clark. 3 *s* 6 *d*).

Scott, J. J., *The Life of Christ. Continuous narrative in words of Authorised version of four Gospels.* Introd., notes. (366. Ld., Murray. 7 *s* 6 *d*).

Stevens, W. A., *A harmony of the Gospels.* 5th ed. (Ld., Hodder. 5 *s*).

Carr, A., *St. John: the Revised Version;* ed. with introd., notes and index (12⁰. 28 u. 144. N. Y., Macmillan. $ —.50).

b) Allgemeine ntl Theologie und Kritik. Urchristentum. Ntl Zeitgeschichte und Religionsvergleichung, Archäologie und Geographie.

Fontaine, J., *La théologie néo-testamentaire. Formation progressive de la théologie néo-testamentaire. L'intelligibilité et la certitude de la dogmatique relevée en face de l'agnosticisme* (Science cath. 1905 Juli—Sept.): Vgl. BZ III 417.

Fontaine, J., *La théologie néo-testamentaire. Sa structure interne: les faits, les dogmes et la foi* (27. P., Sueur-Charruey).

Fontaine, J., *Formation progressive de la théologie néo-testamentaire* (51. Arras, impr. Sueur-Charruey).

Nichols, H. P., *The temporary and the permanent in NT revelation* (12°. 248. N.Y., Whittaker. $ 1.25).

Kaufmann, M., Is the NT teaching optimistic? (Exp XII 137—147): Antwort in bejahendem Sinn.

Lütgert, W., *Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes* (VI u. 141. Lp., Deichert. *M* 3.60): Hier interessieren besonders die Vorträge: Die Glaubwürdigkeit des Christusbildes in den Evv (eine Verteidigung derselben), Gottes Wort und Gottes Geist (Wahrheit, Kraft und Einheit der Bibel), Das biblische Gemeindeideal (Christus hat eine Universalkirche gewollt; aktive Beteiligung der Gemeindemitglieder entspricht seinem Ideal).

Rivière, J., *Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique* (Études d'histoire de dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique: XII u. 519. P., Lecoffre. *Fr* 6.—): Der Verf., ein Schüler Batiffols, eröffnet ein neues periodisches Werk, das ein Pendant zu den Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte von Ehrhard und Kirsch bilden soll. Er verfolgt die Geschichte des Dogmas der Erlösung von den Zeiten des NT bis zu den Anfängen der Scholastik. Hier sei nur auf den 1. Teil hingewiesen: Das schon im AT (Is 53) angedeutete Leiden des Messias und die Idee der satisfactio vicaria wurden im NT auf den Opfertod Christi angewendet. Paulus führte die Begriffe des Lösegeldes, des Opfers, der Versöhnung und der stellvertretenden Sühne ein, blieb aber nicht bei einer rein juridischen Auffassung stehen, sondern kannte auch den moralischen Wert der „obéissance réparatrice" Christi. Die damit verbundene Reinigung der einzelnen Seele wird im Hebr mehr in den Vordergrund gerückt. Petrus vollzog die Anwendung von Is 53 auf den Sühnetod Christi, den auch Johannes als „sacrifice expiatoire et purificateur" darstellte. Jesus selbst hat nach den evangelischen Zeugnissen die Ideen des Sündennachlasses und der messianischen Notwendigkeit seines Todes in den Abendmahlsworten verknüpft.

Stevens, G. B., *The christian doctrine of salvation* (International theological library (536. Edinburgh, Clark. 12 *s*): Behandelt nach J. Orr in ExpT XVII 176—181 auch die ntl Lehre. Paulus vertritt nach St. „the theory of a substitutionary expiation", Christus selbst habe aber nichts über seinen Tod als Opfer für die Sünden gelehrt.

Lémann, A., *L'Antéchrist. Choses certaines, choses probables, choses indécises, choses fantaisistes* (112. P.-Lyon, Vitte. *Fr* 2.—).

Jäger, S., Was ist das Evangelium? (RC VIII 309—316 388—402 432—443 490—503 575—593): Untersucht den Begriff bei Paulus, der Apg, den Synoptikern und Jo.

Seeberg, A., *Die Taufe im NT* (BZSF I. Serie, 10. Heft: 25. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Schildert den Gang der jüdischen Proselytentaufe, welche levitische Reinigung vermittelte, und die johanneische Taufe, welche das Sinnbild innerer Reinigung war. In enger Anlehnung an diese jüdischen Gebräuche entwickelte sich die christliche Wassertaufe, bei der der Glaube an Jesus bekannt wurde, und die christliche Geistestaufe, welche durch Ölsalbung und Handauflegung erteilt wurde. Fasten, Rezitation des Vaterunsers, Empfang des Abendmahls und vorausgehender Unterricht („die beiden Wege") waren bereits in ältester Zeit in Verbindung mit dem Taufempfang.

Rendtorff, F. M., *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neueren Forschungen.* Ein krit. Bericht (III u. 55. Lp., Hinrichs. *M* 1.20): Ein Vortrag auf der 5. Landeskirchlich-wissenschaftlichen Konferenz zu Kiel (6. Juli 1905), der insbesondere gegen Heitmüller (s. BZ I 412, II 436)

den zwar sakramentalen, aber durchaus nicht magisch, sondern als Erlebnis der gläubigen Gesinnung zu fassenden Taufbegriff Pauli betont. Die trinitarische Formel sei urchristlicher Gebrauch gewesen und der Taufbefehl Mt 28, 19 deshalb als echter Vers des Ev anzuerkennen. Christus habe ihn freilich nicht in dieser Form gegeben, doch hätten die Jünger die Taufpraxis wieder aufgegriffen, da bei ihr die sichern Anzeichen des Geistesempfanges erlebt wurden.

Fotheringham, T. F., *The doctrine of Baptism in Holy Scripture and the Westminster standards* (PrthR III 441—466 618—640): Aus Jesu Lehre, den Aussagen der Apg und den Ermahnungen Pauli ergibt sich die Taufe als ein Sakrament, durch das der Mensch in die christliche Kirche, die Fortsetzung der atl Kirche, aufgenommen (analog der Beschneidung) und damit für die Begnadigung befähigt wird.

Robinson, J. A., *„In the name“* (JthSt VII 186—202): Unter Ablehnung der Resultate Chases (vgl. BZ III 431) wird der Gebrauch der Formel „im Namen etc.“ bei der Taufe erklärt durch den Hinweis auf das Bekenntnis und die Anrufung des Namens von seiten des Täuflings und durch die Berufung auf den Namen von seiten des Taufenden.

Kögel, J., *Das Abendmahl des NT in der Kritik der Gegenwart* (RC VIII 503—529): Ein Vortrag, welcher über die neueren Auffassungen der Abendmahlsberichte und dessen, was Jesus getan, und was die folgende Entwicklung dazu gegeben hat, orientiert und zum Ergebnis kommt, dafs ohne Berücksichtigung des Messiasbewufstseins Jesu kein Verständnis des Abendmahles möglich ist.

Das heilige Abendmahl *einst und jetzt* (Stst III 589—596 642—652 707—715): Referat über die neueren Werke von R. A. Hoffmann, J. Hoffmann, Lochmann, Schweitzer, Goetz, R. Seeberg. Der Verf. glaubt als sicheres Ergebnis feststellen zu können, dafs Christus eine Wiederholung seines nur zufällig mit dem Paschamahle verknüpften letzten Abendmahles den Jüngern befohlen habe, wobei die Brotbrechung sie an die Gegenwart der Person Christi erinnern soll. Das Trinken von Wein soll den gleichen Zweck haben, nur geschah dies blofs bei festlichen Gelegenheiten. Die Vergegenwärtigung Christi ist aber wesentlich gleich der durch Gebet, Predigt und Betrachtung hergestellten.

Walter, E., *Quelques remarques sur la prière dans le NT.* Thèse (64. Montauban, impr. coopérative).

Mari, F., *La predicazione evangelica e la chiesa primitiva* (Str V 97—124): Betont das vorwiegend ethische Interesse, welches die durchaus vertrauenswürdigen Verfasser der Evv leitete ebenso wie die urchristlichen Schriftsteller. Die Tendenz einer kritischen Biographie Jesu lag ihnen fern.

Kirwan, C. de, *Exégèse catholique et exégèse fantaisiste* (Rev. apol. 1905 Juli): Nach Raug VII 717 über Fontaines BZ III 419 genanntes Werk.

Broun, C. L., *Protestant criticism of the NT in Germany* (Interpreter 1905 Okt.).

Boehmer, *Bibelwissenschaftliche Randglossen* (Stst III 559—563): Betont die Relativität unseres Wissens um historische Geschehnisse, die Variation des ntl Textes u. a.

Hühn, E., *Geschichte Jesu und der ältesten Christenheit bis zur Mitte des 2. Jahrh.* (Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel. 4. Heft: IV u. 158 mit einer auf das A und NT bezügl. Zeittafel. Tüb., Mohr. *M* 1.—).

Un professeur, *Chronologie du NT* (Science cath. 1905 Aug.): Geburt Jesu am Ende des Jahres 6 vor unserer Ära, Tod i. J. 29, öffentliches Lehramt wenig über zwei Jahre. Nach Raug VII 469.

Hilgenfeld, A., *Das Urchristentum und Ernst von Dobschütz* (ZwTh XLVIII 517—559): Fortsetzung (s. BZ III 419) der Verteidigung des Tübinger Standpunkts H.s, wobei auch R. Knopfs Nachapost. Zeitalter Berücksichtigung findet.

Blötzer, J., S. J., *Die Entstehung des Christentums im Lichte der Geschichtswissenschaft* (Stimmen aus Maria-Laach LXIX 353—374): Gegen Pfleiderers Entstehung des Christentums (s. BZ III 419).

Swete, H. B., *The prophets in the christian church* (BW XXVI 202—214): Bespricht an der Hand der ntl Schriften die Tätigkeit der damaligen Propheten. Sie konnten auch Lehrer sein, aber als Propheten waren sie direktes Organ des Hl. Geistes.

Wohlenberg, G., *Die religionsgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die ntl Forschung* (NkZ XVI 605—632): Beklagt die durch die Modernen angerichtete Verwirrung in den Auffassungen der Person Jesu, von Taufe und Abendmahl usw.

Baljon, J. M. S., *Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Behandlung des NT* (StKr 1906, 50—85): Die Parallelen zum Christentum aus fremden Religionen (Buddhismus, Mithraskult, Hermesliteratur) sind oft auffallend, jedoch nur zufällig und begründen kein Abhängigkeitsverhältnis. „Wer das Christentum erklären will, kann auskommen mit dem AT, dem Spätjudentum und der hellenistischen Philosophie." Aicher.

Holtzmann, H., *„Neutestamentler" und „Religionsgeschichtler"* (PrM X 1—16): Gibt einen interessanten Überblick über die neue religionsgeschichtliche Bewegung und ihre Reaktion und erblickt mit Recht einen grofsen Fortschritt in der durch sie geförderten Erforschung des Einflusses des späteren synkretistischen Judentums. Die Frage der Absolutheit des Christentums will H. wo möglich ganz auf ein anderes Gebiet verlegen.

Fiebig, P., *Babel und das NT.* Vortrag (Samml. gemeinverständl. Vortr. u. Schrift. aus dem Geb. der Theol. u. Religionsgesch. Nr 42: 23. Tüb., Mohr. *M* —.50).

Oldenberg, H., *Altindisches und Christliches.* (ZdmG 1905, 625—628): Zu Lk 2, 27.

Lagrange, R. P., *Notes sur le messianisme au temps de Jésus, Assumptio Mosis* (Rb N. S. II 481—514).

Friedländer, M., *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (XXV u. 380. B., Reimer. *M* 7.—): In einem geharnischten Vorwort, das sich gegen die traditionelle Seminartheologie wendet und für eine mehr hellenistisch-ethische Richtung im Judentum eintritt, betont der Verf., dafs die Kenntnis des Talmud für die Geschichte des Urchristentums unerläfslich sei. Allein die Arbeit krankt an dem alten Fehler, dafs talmudische Begriffe und Zustände in die Zeit Jesu verlegt werden, während doch feststeht, dafs schon die Mišna über die Zeit vor der Tempelzerstörung nur wenig sichere Vorstellungen besitzt. Umgekehrt legt er den ntl Mafsstab an die Mišna an, wenn er meint, sie enthalte nur deswegen spärliche Nachrichten über messianische Bewegungen, weil sie ihr wenig sympathisch, ja gefährlich dünkten. Das Werk zerfällt in zwei Teile: das palästinensische und das hellenistische Judentum. Aicher.

Vogelstein, H., *Die Entstehung und Entwicklung des Apostolats im Judentum* (MGWJ XLIX 427—449): שלִיחִים sei die Bezeichnung. Schon 2 Chr 17, 7—9 sollen sie angedeutet sein (שלח und למד). Sie verfassen Sendschreiben (Est, 2 Makk), sammeln Gelder (Mišna, NT) usw. „Vom jüdischen Apostelbegriff aus ist der Apostolat im NT in seinen Anfängen zu verstehen." Später hat sich der ntl Apostolat vollständig verändert. G.

Plamsch, *Die mittleren Hypostasen bei den Rabbinen in Beziehung zum NT* (Mitt. f. d. ev. Kirche in Rufsl. 1905 März, 97—110).

Lewy, J., *Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends* (Jahresber. des jüd.-theol. Sem. Breslau 1904, 5—22): Sucht das Ritual für die letzte Zeit des Tempelbestandes festzustellen (nach ThLz 1905 Nr 13). G.

Merkel, J., *Die Begnadigung am Passahfeste* (ZntW VI 293—316): Sie ist weder als jüdisches Gewohnheitsrecht noch als Übung der prokuratorischen Regierung nachweisbar. Die Beschränkung auf einen einzelnen

Gefangenen ist ohne Beispiel. Die Evangelisten hätten an den römischen Gebrauch gedacht, bei Gericht durch Akklamation des Pöbels eine Einzelbegnadigung durchzusetzen.

Plovij, D., *De Essenen* (Theol. Studiën 1905 Heft 3 und 4).

Hase, K. v., *Ntl Parallelen zu buddhistischen Quellen* (BZSF 1. Serie, 12. Heft: 33. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.45): Eines der verdienstvollsten Hefte der Sammlung. Nach einem Überblick über die neuere buddhistische Bewegung und ihre Literatur (bis van den Bergh van Eysinga, s. BZ III 198) werden die einzelnen Parallelen, hauptsächlich mit dem Lalîta Vistara besprochen. Das sehr einleuchtende Resultat ist, dafs keine Entlehnung des NT aus dem Buddhismus stattgefunden hat. Die Ähnlichkeiten sind überhaupt gegenüber den durchgreifenden Verschiedenheiten zwischen beiden Religionssystemen äufserst gering.

Fiebig, P., *Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung.* 1. *Joma, Der Mischnatractat „Versöhnungstag" ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum NT mit Anmerkungen versehen* (VII u. 34. Tübingen, Mohr. *M* 1.—): Eröffnet mit diesem Schriftchen eine zwanglose Reihe von Mišnatraktaten mit Übersetzung und Anmerkungen letztlich in religionsgeschichtlichem Interesse. Nach dieser Richtung wäre es aber entschieden ein gröfserer Gewinn, wenn er die ganze Mišna systematisch bearbeiten würde. In der Übersetzung ist mir aufgefallen VI 8: Stafetten waren in Tätigkeit (דירכאות היו עושין) anstatt: Man stellte aufeinanderfolgende Wächter auf, und VI 6. 8: לשון של זהורית karmesinroter Faden, anstatt: Streifen (wie in IV 2). Aicher.

Amirchanjanz, A., *Der Inhalt des Koran verglichen mit dem Ev* (Bew. d. Glaub. 1905 Nr 10).

Hoben, A., *The land of Jesus* (BW XXVI 408—417): Überblick über die physikalische und politische Beschaffenheit des Landes z. Z. Christi.

Zwölf Paar Ochsen vor einem Pflug! (MNdPV 1905, 57): Das habe Fonck nie gesehen. Höchstens wären denkbar sechsmal 2 Paar Ochsen. G.

Eberhardt, A., *Der Tempel zu Jerusalem zur Zeit Christi* (nach Schick). Modelliert und nach dem Original gezeichnet. 106 × 145 cm. Mit Text (8. Warmbrunn, Leipelt. *M* 8.—).

Dressaire, L., *Sanctuaires palestiniens: le Cénacle* (Jerus. 1905 Juni—Juli).

Marta, G., *La questione del Pretorio di Pilato ed i qui pro quo della „Palestine" dei professori di Notre-Dame de France in Gerusalemme* (288. Gerusalemme, Tipografia dei PP. Francescani): Sucht die Verlegung auf die Burg Antonia (Pilatuskaserne) wieder zu Ehren zu bringen unter Zustimmung von G. Gatt in ThR IV 593 ff.

Jacquemier, G., *Le Palais de Caïphe d'après la tradition* (Échos d'Orient 1905 März): Vgl. BZ III 200. Die Tradition spreche dafür, es im St. Petersgarten zu suchen. Nach Raug VII 457.

Ceyssens, A., *Le palais de Caïphe et le jardin Saint-Pierre d'après ses apologistes.* Réponse. (48. Bruxelles, De Meester.)

Germer-Durand, *La tradition et la Grotte de Saint-Pierre à Jérusalem* (Échos d'Orient 1905 Juli): Die Lage der Petersbasilika, welche über dem Palast des Kaiphas erbaut war und damit an Petri Verleugnung und Reue erinnerte, wurde nach ihrer Zerstörung vergessen. Fromme Legende hat dafür eine Grotte, wo Petrus seine Sünde beweinte, geschaffen. Auch diese ist im 14. Jahrh. verschwunden. Nach Raug VII 457.

Vailhé, S., *Les monastères et les églises Saint-Étienne à Jérusalem* (Échos d'Orient 1905 März): Das im Norden der Stadt erbaute Heiligtum bezeichnete den Ort der Steinigung, während das im Tale Josaphat Anlafs wurde, die Steinigung in die Nähe von Gethsemani zu verlegen. Nach Raug VII 457.

Duc, A., *Die Emmaus-Frage.* Auch eine Kritik der reinen Vernunft (12°. 31. Stettin, Herrcke & Lebeling.)

Meistermann, B., O. F. M., *La patrie de s. Jean-Baptiste (Aïn Kârem), avec un appendice sur Arimathie (Ramleh)* (290 p. avec 27 illustr. et 1 mosaïque en chromo. P. 1904, Picard. *Fr* 5.—): Der Verf., der sich früher Barnabé d'Alsace nannte, tritt nach dem zustimmenden Referate von L. Cheïkho in Études CV 125—127 und von A. Blanloeil in RClfr XLIII 638—657 für die Aïn Kârem-Hypothese ein. Vgl. BZ III 421.

Victor-Bernardin, F., La patrie de saint Jean-Baptiste (Études francisc. 1905, 159—178).

Ramsay, W. M., Iconium (Exp XII 193—215 281—302 351—369): Schildert den vorwiegend hellenistischen Charakter der altphrygischen Stadt, ihre engen Beziehungen zu Rom (Claudiconium, römische Kolonie), Zugehörigkeit zu Galatien, ihre Religion (Cybelekultus, Priestertum = Galli, Selbstverstümmelung, auf die Paulus Gal 5, 12 anspiele) u. a.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Preuschen, E., *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evv und urchristlichen Überlieferungen* herausgeg. und übers. 2., umgearb. und erweit. Aufl. (VIII u. 216. Gießen, Töpelmann. *M* 4.40).

Seitz, A., *Christuszeugnisse aus dem klassischen Altertum von ungläubiger Seite* (81. Köln 1906, Bachem. *M* 1.80): Separatabdruck der BZ III 419 teilweise angezeigten Aufsätze. Von den als Zeugen „aus dem klassischen Altertum" behandelten Schriftstellern interessieren hier besonders Flavius Josephus, dessen Aussage über Christus (Antt. 18, 3, 3) S. als echt zu erweisen sucht (ein m. E. vergebliches Bemühen, weil um die in der christlichen Färbung der Aussage liegende Instanz nicht herumzukommen ist), weiterhin Sueton, Tacitus u. a. und insbesondere die talmudischen Behauptungen, Jesus sei durch Ehebruch erzeugt und habe in Ägypten Magie gelernt (die Auferstehung wird meist verschwiegen). Aus der Folgezeit behandelt S. noch Celsus, Lucian, Porphyrius und Julianus Apostata und endlich heidnische Parallelen zum Leben Jesu, besonders das Leben des Apollonius von Tyana.

Dietze, P., Die Briefe des Ignatius und das Johannesevangelium (StKr 1905, 563—603): Legt im Anschluß an E. v. d. Goltz (Ignatius als Theologe) im 1. Teil die Verwandtschaft der ignatianischen und johanneischen Gedanken dar, im 2. erklärt er diese im Gegensatz zu v. d. Goltz aus der Benutzung johanneischer Schriften und aus der durchaus selbständigen Stellung des Ignatius zur lebenden Tradition. Aicher.

Taylor, C., Hermas and Matt. XXVIII 19 f (JthSt VII 268 f): In Sim. 9, 14, 5 und Vis. 3, 8, 9 seien Beziehungen darauf.

Funk referiert über die *Euthalius-Frage* (ThQ LXXXVI 653—655) im Anschluß an Zahns (vgl. BZ II 420) u. a. neuere Untersuchungen. Das Zitat aus den Apost. Konst. müsse als unsicher aus dem Spiel bleiben.

Nestle, E., Chrysostomus zu den Paulinischen Briefen (ThLbl XXVI 407): Beklagt, daß die einzig brauchbare Ausgabe der Chrysostomushomilien zu den Paulusbriefen von Fr. Field (7 Bde, Oxford 1845—1862, mit vorzüglichen Registern) nicht genügend Beachtung gefunden habe.

Heinrici, G., *Aus der Hinterlassenschaft des Petrus von Laodicea* (Beiträge zur Gesch. und Erkl. des NT III: 100—120. Lp., Dürr): Mit einer Herausgabe des vielfach dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Mt-Kommentares beschäftigt, sucht H. die Glaubwürdigkeit der auf Petrus als Verfasser hinweisenden Überlieferung darzutun und gibt als vorläufige Proben die Vaterunsererklärung des Mt- und die Canticaerklärung des dazu gehörigen Lk-Kommentares. Sicher nicht hierher gehörig sind die beiden Erörterungen über Verwandtschaftsgrade, die in Par. Suppl. gr. 407 zufällig auf die Vaterunsererklärung des Petrus folgen. Vgl. J. Sickenberger in ThQ LXXXVI (1903) 18 f.

Denk, J., Ein neuer Texteszeuge zum Comma Johanneum (ThR V 59 f): Erblickt in der von Hieronymus (Tract. de Psalmo XCI: Anecdot.

Maredsol. III 3, 74) erwähnten Streitfrage der bethlehemitischen Mönche, „quomodo Pater et Filius et Spiritus sanctus et tres sunt et unum sunt", eine „frappante Ähnlichkeit" (?) mit 1 Jo 5, 7.

Turner, C. H., *Ambrosiaster and Damasus* (JthSt VII 281—284): Macht auf sprachliche Parallelen (Ambr. spricht von einem levita „qui nomen habet falsi dei", Dam. von einem Mercurius levita fidelis; im Gebrauche der Worte rector = Bischof, und paganus) aufmerksam.

de Bruyne, D., O. S. B., *Un prologue inconnu des Épîtres catholiques* (Rbén XXIII 82—87): Aus Ambros. E. 51 inf. saec. XI, wo die chronologische Reihenfolge der ntl Schriftsteller lautet: Petr, Jak, Mt, Jud, Paulus, Barn. (Hebr), Lk, Mk, Jo. Der Prolog ist im 4. Jahrh. entstanden.

Garzia, Z., *Un nouveau ms du commentaire sur l'Apocalypse de s. Béat de Liebana* [spanisch] (Razon y Fe 1905 Aug.): Nach Raug VII 610 befindet sich das neue Ms saec. XII in der Biblioteca Corsini zu Rom.

Manitius, M., *Ein Fragment aus einem Matthäuskommentar* nebst Bemerkungen von G. Heinrici (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXVI 235—241): Es steht auf einem neuerworbenen Pergamentblatte der Kgl. Bibliothek in Dresden saec. VIII/IX. M. ediert das in seiner Herkunft noch unbekannte Fragment (enthält zwei Anlehnungen an Hieronymus), und H. gibt einige Erläuterungen dazu.

Denifle, H., O. P., *Luther und Luthertum, in der ersten Entwickelung quellenmäfsig dargestellt.* 2., durchgearb. Aufl. I. Bd, 2. Abt. (Quellenbelege): *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio. Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter* (XX u. 380. Mainz, Kirchheim): Das letzte Werk des hervorragenden Gelehrten. Die Vorrede wurde 11 Tage vor seinem plötzlichen Tode (10. Juni 1905 in München) geschrieben. D. weist in diesem Quellenbande nach, dafs die Behauptung Luthers, alle Erklärer vor ihm hätten die iustitia Dei (Röm 1, 17) im Sinne von göttlicher Gerechtigkeit (qua Deus est iustus = ira Dei) genommen, total falsch ist. 66 lateinische Exegeten von Ambrosiaster bis Luther, deren Werke z. T. noch in Hss verborgen liegen, werden angeführt zum Erweise, dafs in der Röm-Stelle immer die iustificatio (Rechtfertigung des Menschen) verstanden wurde. Aufser diesem Ergebnisse bietet der grofse Kenner der Scholastik eine Fülle neuer Erkenntnisse über die Exegese des Mittelalters, die dem Literalsinn durchaus nicht so feindlich gegenüberstand, wie vielfach angenommen wird.

Steck, R., *W. C. van Manen* (PrM IX 337—343): Nachruf auf den am 12. Juli 1905 † Professor an der Universität Leiden (geb. 8. Aug. 1842), der insbesondere durch seinen Radikalismus in der ntl Kritik (Bestreitung der Echtheit aller paulinischen Briefe) berühmt geworden war.

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Nestle, E., *Little contributions to the Greek Testament* (ExpT XVI 524): 1. Bei Westcott-Hort ist Mt 26, 64 u. Mk 14, 62 ὄψεσθε verschieden gedruckt. 2. Das Komma nach οὗ χάριν in Lk 7, 47.

Lepin, M., *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes* (Revue pratique d'apologétique 1905, 1. Dez.): Nach RClfr XLV 214 ein Nachweis der späteren Entstehungszeit der apokryphen Evv, die aus vulgärer Vorstellungsweise hervorgegangen sind.

Matheson, G., *The representative men of the NT* (367. Ld., Hodder): Vgl. BZ II 309.

Stalker, J., *The two St. Johns of the NT.* Popular ed. (296. Ld., Pitmann. 2 *s* 6 *d*).

Gebhardt, H., *Die an die Heiden gerichtete Missionsrede der Apostel und das Johannesevangelium* (ZntW VI 236—249): Findet die Hauptpunkte der apostolischen Heidenmission (Anknüpfung an die Religion der Heiden,

Verwerfung des Polytheismus, Darbietung des Monotheismus, Lehre von der sittlichen Umwandlung der Heiden: Eph 2, 1—13, Lehre von den letzten Dingen: besonders Auferstehung und Totenrichteramt Jesu) auch bei den alten Apologeten und im Jo-Ev und folgert für das letztere den Charakter einer Apologie und Missionsschrift daraus.

Hertlein, E., *Die Ehescheidungsverbote bei Paulus und den Synoptikern* (PrM IX 343—351): Erblickt in 1 Kor 7, 10 f die „reinste Quelle des Christusspruchs", von der Mk 10, 1 ff nach Inhalt und Form abhängig ist. Der letztere ist dann wieder Quelle für Mt 19, 9 und Lk 16, 18, während Mt 5, 32 aus fremder Quelle stammt.

β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

Bonhoff, C., *Jesus und seine Zeitgenossen. Geschichtliches und Erbauliches* (Aus Natur und Geisteswelt. 89. Bdchen: VI u. 124. Lp. 1906, Teubner. *M* 1.25).

Why should we study the life of Christ? (BW XXVI 403—407): Nicht blofs aus historischem Interesse.

Gaeta, S., *La vita di N. S. Gesù Cristo dettata dai quattro evangelisti con note esegetico-morali.* II (16⁰. 521. Napoli, Chiurazzi. *L* 5.—): Nach Civ. catt. LVI, IV, 336 populär.

Stewart, A., *The life of Christ* (Temple series of Bible and Scripture handbooks: 32⁰. VIII u. 124 with frontispiece. Ld., Dent. 9 *d*).

Clodd, E., *Jesus of Nazareth. Prefaced by a sketch of Jewish history.* Revised ed. (Ld., Watts. 6 *d*).

Smith, D., *Days of His flesh: earthly life of our Lord and Saviour Jesus Christ* (594. Ld., Hodder. 10 *s* 6 *d*): Steht nach ExpT XVII 22 auf kritischem Standpunkt, wobei die „spirituality of Mr. S.s mind" zur Geltung kommt.

Leroy, H., *Jésus-Christ: sa vie, son temps* (18⁰. 376. P., Beauchesne).

Picard, L., *La transcendance de Jésus-Christ.* T. I: *La vie et la psychologie de Jésus-Christ.* T. II: *La prédication du „royaume de Dieu" et la fondation de l'église* (XXIV u. 572. 512. P., Plon-Nourrit & Co. *Fr* 15.—).

Lacey, T. A., *The historic Christ* (172. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Lemme, L., *Wer war Jesus?* Vortrag (30. B., Zillessen. *M* —.30).

Wernle, P., *Die Quellen des Lebens Jesu.* 2. Aufl. (Religionsgesch. Volksb. I. R., 1. H.: IV u. 88. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40): Vgl. BZ II 422.

Votaw, C. W., *The chronology of Jesus' public ministry* (BW XXVI 425—430): Bevorzugt die Annahme einer Dauer von 18 Monaten oder 2 Jahren (3 Jahre zu lang, 1 Jahr zu kurz).

Expository and practical studies in the life of Christ (BW XXVII 63—72): Populäre Erklärungen einzelner Abschnitte von J. F. Wood, H. L. Willett, Th. G. Soares, J. W. Bailey, E. P. Tuller.

Walter, J. v., *Auf halbem Wege:* II. *Das Christusproblem* (AelKz 1905 Nr 38): Die liberale Theologie ist bei der Herausarbeitung des „historischen Jesus" auf halbem Wege stehen geblieben; denn die Aussagen Jesu über seine Gottessohnschaft sind nicht ethisch, sondern metaphysisch zu verstehen. Aicher.

Furrer, K., *Jesus Christus im Licht der allgemeinen Religionsgeschichte* (Die christl. Welt Nr 35): Gegenüberstellung der Lehre Jesu und der heidnischen Religionen, besonders des Buddhismus. Aicher.

Barth, F., *Jesus und Buddha.* Vortrag (12. Bern, Francke. *M* —.35).

Lichtenstein, J., *Toldot Jeschua (Die Geschichte Jesu). Gründliche Erörterung der Frage, wer die Wahrheit über die Geschichte Jesu erzählt, die Juden oder die Christen?* (hebr.). 3., verb. Aufl. (16. Lp., Ev.-luth. Zentralver. *M* —.40).

Andrews, C. F., *Current Muhammadan teaching as to the Gospels* (JthSt VII 278—281): Teilt in gekürzter englischer Übersetzung eine moderne mohammedanische (nordindische) Lebensbeschreibung Jesu mit.

Levertov, P., בן־האדם. *Hebrew christian testimony to Israel* (113. Ld., E.): Nach HJ IV 230 ein neuhebräisch geschriebenes Leben Jesu.

Votaw, C. W., *The modern Jewish view of Jesus* (BW XXVI 101—119): Auseinandersetzung mit den betr. Artikeln der Jewish Encyclopedia.

Loosten, de, *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters. Eine krit. Studie für Fachleute und gebildete Laien* (104. Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. *M* 2.—).

Rasmussen, E., *Jesus. Eine vergleichende, psychopathologische Studie.* Übertragen und herausgeg. von A. Rothenburg (XXV u. 167. Lp., Zeitlen. *M* 2.50): Vgl. BZ III 424.

Garvie, A. E., *Studies in the „inner life" of Jesus* (Exp XII 241—254 424—438): Fortsetzung der BZ I 208 und 419 genannten Artikelserie, von der 2½ Jahre (!) nichts mehr erschienen war (die bibliographischen Ungeheuerlichkeiten im Exp mehren sich; vgl. BZ III 221 und 420 und ThR V 96): 12. The limitation of knowledge. 13. The causes of offence.

Hanna, E. J., *The human knowledge of Christ* (The New York Review 1905 Okt.—Nov.).

Robinson, C. H., *Studies in character of Christ.* Rev. ed. (172. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Robinson, C. H., *Human nature a revelation of the divine. Sequel to Studies in character of Christ.* Parts 2 and 3 (228, ebd. 3 *s* 6 *d*).

C. N., *Jésus-Christ, prototype de l'humanité.* Avec la collaboration de J. Fèvre (P., Savaète. *Fr* 3.50).

Grimm, J., *Das Leben Jesu. Nach den vier Evv dargestellt.* I: *Geschichte der Kindheit Jesu.* 3., verb. Aufl., besorgt von J. Zahn (XX u. 456. Regensburg 1906, Pustet. *M* 4.—): Dreifsig Jahre nach dem Erscheinen der 1. Aufl. und zehn Jahre nach dem Tode G.s rüstet sich dieses „die harmonische Vereinigung des wissenschaftlichen und erbaulichen Momentes" anstrebende Werk zum drittenmal zum Ausgang. Der Vollender der ersten und zweiten Auflage, ein Schüler G.s, hat auch die dritte Auflage in pietätvoller Weise begonnen. Er läfst G.s Text fast unangetastet und begnügt sich, Abweichungen oder Hinzufügungen in Form von Anmerkungen oder Nachträgen — ich zählte ca. 30 nennenswertere — geltend zu machen. Dieselben berücksichtigen hauptsächlich die Kommentare von Knabenbauer und Schanz und Einzeluntersuchungen von Al. Schäfer, Bardenhewer u. a.

Chauvin, C., *L' infanzia del Cristo secondo le traduzioni ebraica e cristiana* (Scienza e religione XIX: 16⁰. 64. Roma. Desclée. *L* —.60).

Allen, W. C., *The birth of Christ in the NT. II. St. John 1, 13* (Interpreter 1905 Okt.): Vertritt nach HJ IV 472 mit Tertullian die Beziehung des Verses auf Christus (natus est) und seine Geburt aus der Jungfrau.

Bacon, B. W., *Jesus' voice from heaven* (AmJTh 1905, 451—473): Jesus hörte nur die Worte: „Du bist mein Sohn." Das übrige ist exegetische Zutat nach Is (davidisch), beeinflufst durch die Verklärungsgeschichte und das Bekenntnis in Cäsarea.

Sanford, J. J., *The journeys of Jesus Christ: a manual harmonized from the four Gospels* (Chicago, Atkinson, Mentzer & Grover. $ 1.—).

Forson, J. M., *The transfiguration* (ExpT XVII 140): Bejaht die Frage: „Was the transfiguration a unique experience?"

Mémain, *La dernière pâque de N. S. Jésus-Christ* (Rev. apol. 1905, 280—291).

Bufs, S., *„The trial of Jesus"* (19th Century 1905 Okt.): Behandelt nach HJ IV 472 unter Beziehung auf Rosadi (vgl. B II 424 und III 204) den Prozefs vor Pilatus.

Ménégoz, E., *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 330—368).

Brisson, A., *Le Christ a-t-il prévu sa mort? Quelques observations sur l'hypothèse critique* (APhchr 3e Sér., tom. VI 368—387): Auch wenn die

Worte in Gethsemani und am Kreuz nicht historisch aufzufassen wären, ergibt sich die Bejahung der Frage aus andern Stellen.

Fleck, W. S., *How long was Christ in the state of the dead?* (ExpT XVII 42—44): Glaubt, Christus sei schon am Donnerstag gestorben.

Veen, D. J., *In welke jaar en op welken dag en datum is Christus gestorven?* (Theol. Studiën 1905, 429—439).

Simpson, W. J. S., *Our Lord's resurrection* (328. Ld., Longmans. 5 *s*).

Petavel-Olliff, E., *La résurrection de Jésus-Christ en face de la science contemporaine* (RThPh XXXVIII 369—400): Untersucht die Erscheinungsberichte, konstatiert einen subjektiven und objektiven Faktor. Christus habe einen geistigen Leib besessen, mit dem er der Einbildungskraft der Menschen erscheinen konnte.

Margoliouth, G., *The narratives of the resurrection* (Contemporary Review 1905, 717—728): Wendet sich gegen die Mythentheorie in Cheynes Buch (s. BZ III 306), welches die Artikel des christlichen Glaubensbekenntnisses, vornehmlich die Berichte über die Auferstehung Christi, zu Symbolen von Ideen verflüchtigt, welche schon mehrere Jahrtausende vor Christus in Ägypten, Babylonien und andern Teilen der alten Welt wirksam waren. Aicher.

Conversations with Christ. *A biographical study* (282. Ld., Macmillan): Nach HJ IV 471 eine Schilderung des intimen Verkehrs Christi, des Propheten von Nazareth, mit den Leuten aus dem Volk.

Nash, H. S., *Jesus and the current Judaism* (BW XXVI 431—437): Behandelt den Einflufs jüdischer Erziehung und Umgebung auf Jesus.

Wünsche, A., *Zur Muttersprache Jesu* (VB II 430—434): Fortsetzung der Versuche von Retroversionen (s. BZ III 426) zu Mt 5, 3 13—16 17—23; 13, 3—9 24—33 44—50 57; 19, 16 Lk 18, 14 Jo 15, 12; 18, 34 f.

Beth, K., *Die Wunder Jesu* (BZSF II. S., 1. H.: 40. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.45): Durch Betrachtung der synoptischen und johanneischen Wunderberichte kommt B. zu dem Resultate, dafs die Wunder Jesu keineswegs Glauben wecken sollen, sondern nur als Begleiterscheinung seines messianischen Wirkens und als Andeutungen der künftigen Welterneuerung und des Sieges über Satan aufgefafst werden dürfen. Die Wirklichkeit der Wunder Jesu kann durch rein historische Betrachtung der Quellen dargetan werden; nur einzelne Berichte, wie die Stillung des Seesturms, die Steuermünze im Munde des Fisches und die Verfluchung des Feigenbaumes, unterliegen Bedenken. Die sonst von Apokryphen oder andern Religionsbüchern erzählten Wunder, z. B. von Buddha, sind nicht Barmherzigkeitswunder, sondern haben es auf die Verherrlichung des Wundertäters abgesehen.

Knur, K., *Christus medicus? Ein Wort an die Kollegen und die akademisch Gebildeten überhaupt* (VII u. 74. Freiburg i. B., Herder. *M* 1.—): Behandelt die Krankenheilungen Christi vom medizinischen Standpunkt (Suggestion, Hypnose, Hysterie) aus. Christus hat mehr als je ein Arzt geleistet, obwohl er selbst nicht Arzt war.

Gros, E., *Was sagt Jesus?* Auswahl. 1.—5. Taus. (Bücher der Weisheit und Schönheit: VII u. 95. Stuttg., Greiner & Pfeiffer. Geb. *M* 2.—).

Batiffol, P., *L'enseignement de Jésus* (Bibliothèque de l'enseignement scripturaire: 16°. P., Bloud. *Fr* 3.50): Die biblische Sektion der Sammlung Pensée chrétienne erscheint fürderhin unter dem eigenen Titel: Bibliothèque etc. B. behandelt sein Thema in folgenden Kapiteln: 1. La méthode d'enseignement de Jésus. 2. L'enseignement de Jésus et la loi juive. 3. La paternité de Dieu. 4. La religion de l'homme nouveau. 5. Le royaume de Dieu. 6. Jésus lui-même. 7. L'avenir.

Batiffol, P., *L'enseignement de Jésus: la paternité de Dieu* (Revue pratique d'apologétique 1905, 15. Okt.): Ein Kapitel aus vorgenanntem Buch.

Horton, R. F., *The teaching of Jesus.* In 18 sections. Popular ed. (288. Ld., Pitman. 2 *s* 6 *d*).

Bachmann, Ph., *Die neue Botschaft in der Lehre Jesu* (BZSF I. Serie. 8. Heft: 32. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Was eine moderne Richtung als das Neue in Jesu Lehre ansehen will, nämlich die Fortbildung der Religion zu vollendeter Innerlichkeit, Wahrheit und Sittlichkeit, ist dies nicht, sondern das Neue liegt in der Umschaffung der Welt zum Himmelreiche durch Jesus.

Zenos, A. C., *The teaching of Jesus concerning christian conduct* (176. N. Y., American Tract Society. $ —.75): Eine Übersicht über die ethische Lehre Jesu.

Peabody, F. G., *Jesus Christ and the christian character: an examination of the teaching of Jesus in its relation to some of the moral problems of personal life* (Lyman Becher lectures at Yale university 1904: 12°. 7 u. 304. N. Y., Macmillan. $ 1.50): Nach BW XXVII 80 eine Darstellung der Lehre Jesu über das persönliche Leben und die Anwendung der christlichen Grundsätze auf die moderne Kultur.

Adeney, W. F., *The teaching of Jesus Christ concerning himself and his work* (BW XXVI 447—454): Eine Vorlesung, gehalten an der Universität von Chicago (2. Aug. 1905) über die Begriffe Messias, Menschensohn, Jesu Tod als Opfer u. a.

Kögel, J., *Das Messiasbewufstsein Jesu* (RC VIII 403—420): Ein Vortrag mit dem Ergebnis: „Jesu Gottesbewufstsein bestimmt und erfüllt sein Messiasbewufstsein“.

Bruins, J. A., *Hoe ontstond de overtuigung, dat Jezus de Christus is?* (Teyler's Theol. Tijdschrift 1906, Heft 1).

Tillmann, F., *Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde.* Dissert. Bonn (56 S.): Ist ein Ausschnitt aus einer gröfseren Arbeit über die Menschensohn-Frage und bietet eine prinzipielle Darlegung als Einleitung und eine Erörterung des evangelischen Problems (Menschensohn = Messias). Meinertz.

Weinel, H., *Die Gleichnisse Jesu. Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäfsigen Verständnis der Evv.* 2., verb. Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt, 46: VIII u. 135. Lp., Teubner. *M* 1.25): Vgl. BZ II 427.

Lang, C. G., *Thoughts on some of the parables of Jesus* (XII u. 274. Ld., Pitman. 6 *s*).

Kögel, J., *Jesu Ekstase und die Verkündigung seiner Parusie* (RC VIII 362—380): Ein Vortrag, der O. Holtzmanns These (s. BZ I 421) ablehnt, die Parusieerwartungen Christi, die in engem Zusammenhang mit seiner gesamten Lehre stehen, mit dem Messiasbewufstsein gegeben sein läfst. Allerdings habe sich Christus das Eintreten der Parusie als viel bälder geschehend gedacht.

Hampden-Cook, E., *The Christ has come: The second advent an event of the past: an appeal from human tradition to the teaching of Jesus and the Apostles.* 3rd ed. 5th Thous. With important additions and changes (XXVIII u. 195. Ld., Simpkin. 2 *s* 6 *d*): Die Parusie ist tatsächlich zur Zeit der Zerstörung Jerusalems erfolgt. Vgl. E. Nestle in ThLbl XXVII 9.

Krieg, E., *Jésus-Christ et la mission* (Liberté chrét. 1905, 411—423).

Bailey, J. W., *John the Baptist: the man and his message* (BW XXVI 418—424): Behandelt 1. die Verkündigung vom Kommen des Reiches und die Bufspredigt, 2. die Ankündigung eines Kommenden, 3. die Identifikation desselben.

Nestle, E., *Why was the father of John the Baptist called Zacharias?* (ExpT XVII 140): Der Name war bei den Leviten häufiger. Auch ein Mitglied der Klasse des Abias hiefs Zichri.

Nestle, E., *The relation of Mary and Elisabeth* (ExpT XVII 140): Nach dem syrischen Kommentar zum NT von Išo'dad (wird von M. D. Gibson ediert werden) ist Elisabeth die Schwester der Dina, aus deren Ehe mit Zadok Maria hervorging.

Ramsay, W. M., *The worship of the virgin Mary at Ephesus* (Exp XI 401—415, XII 81—98): Der ephesinische Aufenthalt Mariens ist lediglich alte Volkslegende (4. Jahrh.), und die Vision der Katharina Emmerich verdient keinen Glauben.

Vignon, E., *Marthe et Marie* (18⁰. XXXI u. 127. P. 1906, Bouasse-Lebel).

M<inocchi>, S., *Maria di Magdala e Maria di Betania* (Str V 534—536): Beweist die Verschiedenheit der beiden Marien.

Calmes, J., *La formazione dei Vangeli, la questione sinottica e il Vangelo di S. Giovanni* (Scienza e Religione: 16⁰. 64. Roma, Desclée. *L* —.60): In der Entstehung der Evv haben mündliche Tradition, gegenseitige Abhängigkeit und die Benutzung von Fragmenten (nicht ein Urevangelium) als Faktoren zu gelten. Das 4. Ev geht auf Johannes zurück, doch hat es eine spätere Redaktion erfahren. Nach Civ. catt. LVII, I 72.

I nostri quattro Evangelii. *Studio apologetico* (Civ. catt. LVI, III 148—166 414—431 652—665, IV 159—170 544—559): Fortsetzung der BZ III 428 genannten Aufsätze. Hier wird u. a. die traditionelle Ansicht hinsichtlich des Mt-Ev (entstanden zwischen 40 und 42) verteidigt.

Behan, W. P., *The trustworthness of the Gospels — a brief catechism* (BW XXVI 364—377): 34 Katechismusfragen, in welchen die Glaubwürdigkeit der Evv dargetan wird.

Doublet, *Nos saints Évangiles commentés d'après la tradition et les travaux récents.* 3 Bde (12⁰. XVI u. 456, 516, 438. P., Berche et Tralin. *Fr* 10.50): Redigiert die Berichte der Evangelisten zu einem und kommentiert ihn auf Grund der Autorität der Tradition. Nach Études CV 119.

Lisco, H., *Jerusalem liberanda, Beobachtungen zu einigen Kapiteln der Evangelien* (VIII u. 311. Halle, Heller. *M* 6.50): Ein unerquicklicher Vermittlungsversuch zwischen modern-protestantischer Bibelkritik und kirchlicher Orthodoxie. Die Wunderzusätze zum Urevangelium erklären sich als eine von und im Interesse der römischen Kirche inszenierte Fälschung des ersten Christusbildes. Als man nämlich die unbequeme Wirksamkeit des Apostels Paulus unter den Griechen eliminieren wollte und seine eigenen Freunde unter kirchlichem Oberbefehl die Säuberung der diesbezüglichen Schriften übernehmen mufsten, haben sie sich damit gerächt, dafs sie insgeheim das Lebensbild des Paulus in das Lebensbild Christi hineinarbeiteten. Aicher.

Wellhausen, J., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (115. B., Reimer. *M* 4.—): Will im Zusammenhang jene Grundsätze darlegen, denen er bei Auslegung der Synoptiker gefolgt ist. Der 1. Teil verbreitet sich über „Textkritisches und Sprachliches". Die aramäische Grundlage der Evv wird einfach vorausgesetzt. Im 2. Teil: „Literarisches", spricht sich W. für die Priorität des Mk aus. Mt und Lk benutzen ihn in seiner jetzigen griechischen Gestalt. Was in beiden Evv nicht aus ihm stammt, rührt von einer ursprünglich aramäischen Grundschrift (Q) her, die mit der Johannespredigt begonnen und mit dem Werk Jesu geschlossen hat. Der 3. Teil: „Historisches", enthält: Der jüdische und christliche Messias, die Auferstehung und Parusie Jesu, das zukünftige und gegenwärtige Reich Gottes, das Ev und Jesus von Nazareth. Die Vorzüge und Schwächen W.s zeigen sich auch in diesem Schriftchen: Geniale Intuition und Vernachlässigung des Details. Vgl. auch Jülicher in ThLz XXIII 615 ff und W. Bousset in ThRdsch IX 1—14 43—51. Aicher.

Ryberg Hansen, P. O., *Det synoptiske problem* (Nord. Tidsskr. f. Filol. XIII 145—157).

Gigot, Fr. E., *Studies in the Synoptics* (The New York Review 1905).

Peloubet, F. N., und **Wells, A. R.**, *Select notes: words and works of Jesus as recorded in the Gospels according to S. Matthew, S. Mark and S. Luke* (373 ill. maps. Boston, Wilde Co. $ 1.25).

Loisy, A., *Les pharisiens. Marc, XII, 38—40; Matth. XXIII; Luc, XX, 45—47; XI, 37—54; XIII, 34—35* (RHLr X 521—553): Trotz der „retouches rédactionelles" und „modifications" liegt in der Rede Christi gegen die Pharisäer (nach der Parabel vom Feigenbaum) eine sehr exakte Wiedergabe der Predigt Christi zu Jerusalem vor. Es ist „le dernier appel de la bonté divine avant la punition reclamée par la justice".

Loisy, A., *Le grand commandement Marc, XII, 28—34; Matth. XXII, 34—40; Luc, X, 25—37; XX, 39—40* (RHLr X 424—443): Vergleichung der Berichte nach ihrer Abhängigkeit voneinander oder von einer Quelle. Möglicherweise keiner erzählt die Begebenheit in richtigem historischen Zusammenhange. Die Parabel vom barmherzigen Samaritan stammt sicher von Christus selbst.

Burkitt, F. C., *The parable of the sower* (Interpreter 1905 Juni): Nach HJ IV 231 wird der Mk-Bericht als derjenige betrachtet, der Stellung und Veranlassung der Parabel (nach dem definitiven Bruch mit dem offiziellen Judentum, beginnende Separierung der Apostel für ihr Missionswerk) am richtigsten wiedergibt.

Hampden-Cook, E., *Whom did the disciples rebuke?* (ExpT XVII 192): Auch Väter brachten Kinder zu Jesus; deshalb αὐτοῖς Mt 19, 13 u. Par.

Maclaren, A., *Gospel according to St. Matthew, Chapters I—VIII* (430. Ld., Hodder. 7*s* 6*d*). — *Chapters IX—XVII* (394. Ebd. 7*s* 6*d*).

Blaufufs, J., *De originibus evangelii quod vocatur sec. Matthaeum.* Programm (48. Nürnberg, Schrag. *M* 1.—).

Perls, A., *Die Ursprache des Mt-Ev* (Magyar-Zsidó Szemle 1905 Nr 1).

Müller, J., *Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt.* 1. Zehntaus. (VIII u. 356. München 1906, Beck. *M* 3.—).

Heinrici, G., *Die Bergpredigt* (Matth 5—7. Luk 6, 20—49) begriffgeschichtlich untersucht (Beiträge zur Gesch. und Erkl. des NT III: 1—99. Lp., Dürr).

Lyttelton, E., *The Sermon on the mount* (392. Ld., Longmans): Erörtert nach HJ IV 471 die durch die Bergpredigt nahe gelegten religiösen und ethischen Probleme.

Lamb, F. J., *The critics „Sermon on the mount"* (BSt N. S. III 323—346): Bekämpfung der Resultate „of the Pseudo Higher Critics" (Bacons u. a.) bezüglich der Bergpredigt und des Mt-Berichtes.

Jordan, J., *Jesu Selbstzeugnis nach der Bergpredigt* (RC VIII 420—432): Führt aus, wie schon aus Mt 5—7 die einzigartige Stellung Jesu zum Gesetz, zu seinen Jüngern und zu Gott sich ergibt, so daſs sein Anspruch, Sohn Gottes zu sein, nicht als neues Moment einer späteren Entwicklung gelten darf.

Kröning, G., erklärt (Gymnasium XXII 1904, 166) ἄρτος ἐπιούσιος im Vaterunser als das bis zum kommenden Tag reichende Brot. Nach einer Mitteilung von Fürst ThQ LXXXVIII 157.

Mangenot, E., *Non veni solvere, sed adimplere* (RClfr XLV 189f): Erklärung der Worte (Aufrechterhaltung und Vervollkommnung des atl Gesetzes) auf eine Anfrage hin.

Marchand, E., *Étude sur les paraboles eschatologiques de Matthieu (XXIV, 45—XXV, 50).* Thèse (61. Montauban, impr. coopérative).

Meloni, G., *Oves et haedi* (Rstcr I 641—648): Erklärt die πρόβατα und ἔριφοι Mt 25, 32 nicht als Schafe und Ziegen, sondern als Schafe und Ziegen (die Herde = die Niedrigen und Armen im Geiste) einerseits und als Widder und Ziegenböcke (= die Hochmütigen) anderseits.

Harris, J. R., *„Spoken by Jeremy the prophet"* (Exp XII 161—171): Vermutet, daſs dem Zitate Mt 27, 9 eine verlorene atl Testimoniensammlung zu Grunde gelegen habe, welcher die Schuld für die Verwechslung des Jer- und Zach-Zitates aufgebürdet werden kann.

Broadus, J. A., *Commentary on the Gospel of Mark* (3 u. 148. Philadelphia, American Baptist Publication Society. 75*c*).

Zwaan, J. de, The text and exegesis of Mark XIV, 41, and the papyri (Exp XII 459—472): Betrachtet das schwierige ἀπέχει als einen Zwischenruf, den Jesus beim Anblick des herankommenden Judas ausstöfst, und gibt ihm unter Beziehung auf Papyrustexte die Bedeutung = er hat sein Geld (den Verräterlohn) bekommen.

Bennett, W. H., The life of Christ according St. Mark (Exp XI 133—139 275—282, XII 128—136 262—268): S. BZ III 211.

Vedder, H. C., A study of the second Gospel (Bapt. Rev. and Exp. 1905, 303—330).

Webster, F., *St. Mark. Some studies in the second Gospel* (Our Bible hour series: 16⁰. 96. Ld., Marshall. 1 *s*).

Jongema, A., ΑΠΕΧΕΙ, Mark 14, 41 (Theol. Studiën 1905, Heft 5).

Goodspeed, E. J., The original conclusion of the Gospel of Mark (AmJTh III 484—490): Weil Mt in der Passionswoche und in den Auferstehungserscheinungen dem Mk folgt, ist auch in dem, was auf Mt 28, 1—8 folgt, der Markusschlufs zu suchen mit Ausnahme von Mt 28, 11—15 (Bestechung der Soldaten). Aicher.

Fillingham, R. C., What was the lost end of Mark's Gospel? (HJ IV 192f): Verteidigt gegen Rördam (vgl. BZ III 432) die Auffassung von einer geistigen, von Gott geoffenbarten Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

Bacon, B. W., Again the authorship of the last verses of Mark (Exp XII 401—412): Im Anschlufs an seine Studie über den Edschmiadzin-Codex Conybeares (vgl. BZ III 442) bestreitet er C.s Annahme, dafs die Notiz, wonach Ariston Eritzou der Verfasser des Mk-Schlusses sei, aus der Vorlage des Codex übernommen sein müsse. Die Aristonhypothese, mag Ariston von Pella oder der Presbyter des Papias gemeint sein, stehe überhaupt auf schwachen Füfsen.

Lawrence, A. E. Barnes, *St. Luke: the ideal man. A series of studies in the third Gospel* (Our bible hour series: 12⁰. 92. Ld., Marshall. 1 *s*).

Zorell, F., S. J., *Das Magnifikat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?* (ZkTh XXIX 754—758): Versuch einer Rückübersetzung, die dem hauptsächlichsten System hebräischer Metrik gerecht wird. G.

Burkitt, F. C., Who spoke the Magnificat? (JthSt VII 220—227): Im Anschlufs an die Tatsache, dafs der erst jetzt näher bekannt gewordene Nicetas von Remesiana auch das Magnificat der Elisabeth zuweist, will B. diese Anschauung näher begründen.

Knight, G. H., The atonement and the parable of the Prodigal Son (ExpT XVII 239): Der Vater der Parabel ist nicht Gott, sondern Christus.

Lake, K., Luke XXIV 34f (ExpT XVII 191): Origenes, der als Begleiter des Kleopas Petrus vermutete, hat möglicherweise Lk 24, 34 λέγοντες (= D) gelesen.

Sanday, W., *The criticism of the Fourth Gospel.* Eight lectures on the Morse Foundation delivered in the Union Seminary, N. Y., in Oct. and Nov., 1904 (XII u. 268. Oxford, Clarendon press. 7 *s* 6 *d*): Eine zusammenfassende Behandlung der johanneischen Frage mit dem Ergebnis, dafs der Apostel Johannes der Autor des vierten Ev sei.

Kreyenbühl, J., *Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der johanneischen Frage,* Bd II (III u. 842. B., Schwetschke. *M* 23.—): Führt die vor 5 Jahren in Bd I vertretene Hypothese, wonach Menander von Antiochien i. J. 136 oder 137 das „Ev der Wahrheit" gegen die „Grofskirche" verfafst und so der Urheber des Grundstockes des von der Kirche interpolierten und rezipierten Jo-Ev geworden sei, weiter durch. Vgl. die Ablehnung des Resultates durch H. Holtzmann in ThLz XXXI 45—50 und die Inhaltsskizze von E. Sulze in PrM X 23—29.

Dausch, Die Resultate der neuesten Forschung über das Johannesevangelium (Theol.-prakt. Monatsschr. XVI 142—146): Kritik der neuen Aufstellungen

Belsers. — **Ders.**, *Eine neue Auffassung des Johanneischen Prologes* (ebd. 195—198): Vertritt gegen Belser die Beziehung der ersten 3 (—4) Verse auf den λόγος ἄσαρκος und stimmt diesem nicht zu in dem Versuche, eine Einteilung des Prologes auch zur Einteilung des ganzen Ev zu machen.

The fourth Gospel. *II. The internal evidence. III. Its relation to the Synoptic tradition* (Church Quarterly Review 1905 Juli, Okt.): Vgl. BZ III 428. Nach HJ IV 231 eine Verteidigung der Echtheit.

Flournoy, P. P., *An Unitarian on the Fourth Gospel* (Bs 1905, 747—765): Anerkennende Besprechung des Werkes von Drummond über das Jo-Ev (vgl. BZ II 434). Aicher.

Gebhardt, H., *Die Abfassungszeit des Johannesevangeliums* (IV u. 39. Lp. 1906, Deichert. *M* 1.—): Bringt wieder Abwechslung in die Erforschung der johanneischen Frage, indem er das Jo-Ev als das erste oder wenigstens mit Mk gleichzeitige Ev betrachtet und die Entstehung der von Johannes selbst stammenden Kap. 1—20 in die Jahre 60 bis ca 66, die des wahrscheinlich von Andreas und Philippus verfaſsten Kap. 21 (eines Nachrufes auf Petrus) ins J. 67 datiert. Von seinem Inspirator O. Wuttig unterscheidet sich G. dadurch, daſs er annimmt, der Ort der Abfassung sei Kleinasien. Bei den vorwiegend heidenchristlichen Lesern ist nur die Bekanntschaft mit einer mündlichen Tradition von Worten und Taten Jesu vorausgesetzt.

Meinertz, M., *Das Johannesevangelium* (Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1906 Nr 1, S. 3—5): Besprechung des Kommentares von J. Belser mit Geltendmachung mancher Bedenken.

Calmes, Th., Ss. Cc., *Évangile selon s. Jean* (Études bibliques: 16⁰. XXVIII u. 204. P. 1906, Lecoffre. *Fr* 2.50): Eine kleine Ausgabe der BZ II 434 angezeigten Übersetzung nebst kurzer Einleitung (1. Caractère du livre. 2. Le Verbe incarné. 3. Le règne de l'Esprit) und kurzem Kommentar in Anmerkungsform. Das Buch soll Roses Kommentare zu den Synoptikern (vgl. BZ II 431) zu einem vollständigen Evv-Kommentar ergänzen.

Goebel, S., *Die Reden unseres Herrn nach Johannes im Grundtext ausgelegt.* 1. Hälfte, Kap. 1—11 (III u. 573. Gütersloh 1906, Bertelsmann. *M* 9.—): Die Reden sind authentisch, aus der persönlichen Erinnerung des Apostels Johannes von ihm selbst aufgezeichnet. Aicher.

Römpler, *Zu Joh. 4, 20—24* (ZeRU 1905 Okt., 17—29).

Did Christ contradict himself? (BStdt N. S. III 67—69 396 f): **Z. E. Lewis** und **W. H. Bates** suchen den Widerspruch zwischen Jo 5, 31 und 8, 14 zu lösen.

Lewis, Z. E., *Why was Peter grieved?* (BStdt N. S. III 320—322): Weil Jesus Jo 21, 17 nicht mehr wie zweimal im Vorausgehenden das Wort ἀγαπᾶν, sondern φιλεῖν (höchster Grad der Liebe) gebraucht hat.

Roby, H. J., *The imperative in St. John* XX. 17 (The class. Rev. XIX 229).

γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Schneller, L., *Courses d'apôtres* (428. P., Fischbacher): Der Verf., ein protestantischer Missionär in Palästina, entwirft eine durch die Kenntnis der betr. Örtlichkeiten ermöglichte Schilderung der Ereignisse von Christi Tod bis zur Gründung einer Christengemeinde in Antiochien.

Schäder, *Der Übergang von der Judenmission zur Heidenmission* (AelKz 1905 Nr 33—35).

Belsheim, J., *Om apostlerne Petrus og Johannes fremstillet mest med Bibelens ord.* Et Bidrag til det Nye Testamentes indledning (123. Kristiania, Stenerson. *Kr* 1.20).

Bruston, C., *La descente aux enfers selon les apôtres Paul et Pierre* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 236—249).

Guiraud, J., *La venue de s. Pierre à Rome* (Revue pratique d'apologétique 1905, 1. Nov.): Entwickelt nach RClfr XLIV 643 die Gründe dafür.

Hilgenfeld, A., Der kleinasiatische Johannes und Wilhelm Bousset (ZwTh XLVIII 560—567): Gegen die Verschiedenheit des Apostels und des kleinasiatischen Johannes.

Clemen, C., The sojourn of the apostle John at Ephesus (AmJTh 1905, 643—676): Wenn der Apostel Johannes eine so wohlbekannte Persönlichkeit in Ephesus am Ende des 1. Jahrhunderts war, daſs man an ihn sogleich dachte bei der bloſsen Erwähnung des Namens Johannes oder bei der bloſsen Beziehung auf den Jünger, den Jesus liebte, dann muſs er wahrscheinlich dort gewesen sein. Zeit der Ankunft und Dauer des Aufenthaltes sind unbekannt. Aicher.

Fleury, Ch., *L'idée johannique de la vie* (thèse) (82. Alençon, impr. Guy & Co.).

Farrar, F. W., *St. Paulus. Sein Leben und sein Werk.* Autoris. deutsche Bearbeitung der Episteln und Exkurse von E. Rupprecht. Übertragung des biograph. Teils von O. Brandner, Bd I (VIII u. 248 mit Abbildungen. Frankfurt 1906, Brandner. *M* 4.—): Ein opus posthumum, für gebildete Laien bestimmt.

Glubokovsky, N. N., *Das Ev des hl. Apostels Paulus nach seiner Entstehung und seinem Wesen.* 1. Buch: *Einleitung, Bekehrung des Saulus und „Evangelium" des Apostels Paulus. Evangelium des Paulus und die jüdisch-rabbinische Theologie, Apokryphen und Apokalyptik* [russisch] (LXX u. 890. Petersburg, Tusow. *M* 11.—).

Whyte, A., *The Apostle Paul* (5 u. 231. Cincinnati, Jennings & Graham. $ 1.—).

Wilson, A. C., *St. Paul, missionary to the nations. Scheme for study of his life and writings* (96. Ld., Hodder. 1 *s*).

Paulus (AelKz 1905 Nr 49 u. 50): Ablehnende Besprechung von Wredes „Paulus". Er ist zwar klarer und richtiger ausgefallen als Boussets „Jesus", ist aber im übrigen ein Pamphlet. Aicher.

Barth, F., Die Bekehrung des Paulus (Bew. des Glaub. XLI 209—219).

Wabnitz, A., La conversion de Saul de Tarse (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 385—437).

Balmer, H., *Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter.* Mit zahlreichen Textillustrationen und Karteneinlagen (520. Bern-Münchenbuchsee, Sutermeister. *M* 10.80): Der Verf., ein Nichttheologe, lehnt sich im 1. Teil über Lebensgang und Lebenswerk des Paulus an diejenigen Fachmänner an, „deren Werke am besten Gewähr für treue Darstellung jener Zeit boten". Der 2. Teil enthält einige zusammenhängende kürzere Abhandlungen über die Schiffahrtskunde der Alten, der 3. und Hauptteil des Buches den Lukasbericht über die Seereise. U. a. kann der Beweis für unser Malta als das Melita des Lukas in aller Schärfe und für den Strandungspunkt mit gröſster Wahrscheinlichkeit geführt werden! Anhaltspunkte für eine zweite Gefangenschaft des Paulus in Rom gibt es nicht. Aicher.

Dickie, W., *Culture of spiritual life. Some studies in teaching of the apostle Paul* (356. Ld., Hodder. 6 *s*).

Feine, P., *Paulus als Theologe* (BZSF II. Serie, 3. u. 4. Heft: 80. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.90): Der bekannte Paulusforscher (vgl. BZ I 217 432) legt in kurzer Zusammenfassung, ausgehend von der Thesis: „Paulus ist nicht Systematiker, wohl aber Theologe", die Hauptelemente der paulinischen Theologie (Gott, Christologie, Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung und Glaube) dar. Als Grundlage der paulinischen Theologie hat sein religiöses Erlebnis bei der Bekehrung zu gelten, als Inhalt seiner Verkündigung die Lebensmacht und die Erlösungskraft des historischen Christus. Gegenüber der destruktiven Paulusauffassung eines Weinel (vgl. BZ III 216) und Wrede (ebd. 435) ist dem schönen Werke F.s die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Seeberg, R., Paulus und Jesus (Konserv. Monatsschr. 1905 Okt., 33—45).

Knowling, R. J., *Testimony of St. Paul to Christ viewed in some of its aspects* (542. Ld., Hodder. 10 *s* 6 *d*): Enthält nach ExpT XVII 123f „The Boyle Lectures" von den Jahren 1903, 1904 und 1905. Es werden geschildert: 1. Die paulinischen Briefe und die Apg; 2. Die Beziehungen der Lehre Pauli zu den Evv; 3. Die Beziehungen derselben zu dem Leben der Kirche. Der Verf. ist von der „historicity" der Evv überzeugt.

Steubing, A., *Der paulinische Begriff „Christusleiden"*. Heidelberger Dissertation (39. Darmstadt).

Quirmbach, J., *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz.* Eine biblisch-dogmatische Studie (Strafsb. theol. Studien VII 4: XVI u. 94. Freiburg i. Br. 1906, Herder. *M* 2.40): Kommt durch Exegese der einschlägigen Äufserungen Pauli in Lystra und auf dem Areopag (Apg 14, 15—17; 17, 22—31) sowie von 1 Kor 13, 12 und als locus classicus Röm 1, 18—32 zu dem Ergebnis, dafs nach Paulus Gottes Allmacht und Majestät, Güte und Liebe von den Menschen durch die Vollkommenheiten der Geschöpfe zwar in unvollkommener abstraktiver Form (im Abbild), aber doch klar und sicher erkannt werden kann. Aus Röm 2, 14f ist weiterhin die Existenz eines natürlichen, den Dekalog umfassenden Sittengesetzes, dem Gott seine Sanktion erteilt hat, zu folgern. Anlage und Ausführung der interessanten Untersuchung ist mehr durch dogmatische als historische Gesichtspunkte beeinflufst.

Wustmann, G., *Der Glaube bei Paulus* (RC VIII 555—575): Der Glaube an Jesu Kreuz und Auferstehung, an die Lebensgemeinschaft mit Christus ist wirklich der von Christus geforderte Glaube, die moderne Trennung der Lehre Jesu von der Pauli also unberechtigt.

Bruston, C., *L'apôtre Paul et l'idée de l'expiation* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 481—494).

Gerretsen, J. H., *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synoptici en de beginselen der reformatie* (VI u. 253. Nijmegen. *M* 7.—).

Steck, R., *Paulus und die Parusie* (PrM IX 449—453): 1 Thess 4, 15—17 und 1 Kor 15, 51f sprechen nur die Möglichkeit, nicht aber die Gewifsheit eines Erlebens der Parusie aus.

Jackson, G., *The ethical teaching of St. Paul* (Exp XI 35—49 139—151 194—208 282—294 358—372 454—468, XII 61—73 180—193 269—280 370—380): Behandelt: 1. The sources: Griechisch-römische Einflüsse, AT, Beispiel Jesu, Einheit mit ihm. 2. Some general characteristics. 3. The pagan virtues. 4. The passive virtues. 5. The intellectual virtues. 6. The ethics of controversy. 7. The ethics of speech. 8. Ascetism true and false. 9. Cases of conscience. 10. Anger and the self-assertive virtues.

Thomas, W. H. Griffith, *Apostolic arithmetic: A Pauline word-study* (ExpT XVII 211—214): Untersucht die verschiedenen Anwendungen des Wortes λογίζομαι bei Paulus.

Kellner, *Sterbeort und Translation des Evangelisten Lukas und des Apostels Bartholomäus* (ThQ LXXXVII 596—608): Lukas starb zu Theben in Böotien, weil seine Reliquien gleichzeitig mit denen des Apostels Andreas i. J. 357 von Patras nach Konstantinopel transferiert wurden. Bartholomäus starb zu Urbania oder Urbanopolis in Armenien.

Bourdillon, F., *Titus in Crete, or Things which become sound doctrine* (140. Ld., Thynne. 1 *s* 6 *d*).

Hart, J. H. A., *Apollos* (JthSt VII 16—28): Entnimmt aus Apg 18, 24—28 in Zusammenhang mit Stellen des 1 Kor eine Schilderung der verwirrenden Missionstätigkeit des Apollos in Korinth, in welchem sich der Geist des Johannesschülers mit dem des alexandrinischen Juden, des philonischen Philosophen und des Therapeuten mischte.

Rose, V., *Les Actes des Apôtres.* Traduction et commentaire. 2e éd. (La Pensée chrétienne: 16º. XLIV u. 274. P., Bloud. *Fr* 3.50): S. BZ III 436. Nach Études CV 118f datiert R. die Apk vor 70, läfst die Chronologie ab-

hängig sein vom Amtsantritt des Festus (entweder 55 oder ca 60) und betrachtet die abendländische Rezension als eine Überarbeitung des 2. Jahrh.

The Christian society. III. The earliest christian community (Church Quarterly Review 1905 Juli): Vgl. BZ III 426 unter Anon. (= Anonymus). Nach HJ IV 231 eine Schilderung nach der Apg, deren Berichte als wesentlich getreu, wenn auch etwas idealisiert aufgefafst werden.

Thomas, W. H. Griffith, *Acts of the Apostles. Outline studies in primitive christianity* (Our Bible hour series: 12⁰. 110. Ld., Marshall. 1 s).

Bludau, A., Das älteste Dankgebet der Kirche, Apg 4, 24—30 (Ermländisches Pastoralblatt 1905, 107—111): Das Gebet wird exegesiert, die Urheberschaft Petri gegen Bisping, Felten, Belser, Feine ausdrücklich abgelehnt, ebenso die Annahme (A. Seeberg, Belser), in ihm Spuren der ältesten Glaubensformel zu finden. „Einer der Anwesenden, etwa ein Apostel, sprach in heiliger Begeisterung das Gebet, die andern folgten ihm in ihren Gedanken; sein Gebet drückte die Empfindung aller aus." Das in aramäischer Sprache Gott vorgetragene Gebet „erweist sich als Wiedergabe des Grundgedankens, wie ihn die Neuheit der Lage gewifs jedem Anwesenden tief einprägte und wie er später noch oft in andern Gebeten nachgeklungen sein wird". Meinertz.

Völter, D., *Paulus und seine Briefe. Kritische Untersuchungen zu einer neuen Grundlegung der paulinischen Briefliteratur und ihrer Theologie* (VI u. 331. Strafsburg, Heitz): Keiner der paulinischen Briefe kann in seinem ganzen gegenwärtigen Umfang unmittelbar dem Heidenapostel zugeschrieben werden. Völter glaubt durch „besonnene Kritik" das Echte vom Unechten scheiden und zumal aus den kanonischen Briefen an die Korinther, Römer, Philipper den ursprünglichen Bestand herausschälen zu können. Der Galaterbrief, der der Hauptsache nach aus einem Gufs ist, ist unecht. Aicher.

Lemonnyer, A., *Epîtres de s. Paul.* Traduction et commentaire. II[e] partie: *Lettres aux Phil., à Philém., aux Col., aux Eph.; lettres à Tim. et à Tite; épître aux Hébr.* (16⁰. 272. P., Bloud): S. BZ III 437.

Lemonnyer, A., O. P., *Les écrits de s. Paul sont-ils des lettres ou des épîtres?* (RClfr XLIV 31—46): „Ce sont des lettres, de vraies lettres et que l'apôtre, selon le mot de M. Deifsmann, ‚a écrites avec le sang de son coeur'."

Ewald, P., *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon ausgelegt* (s. BZ III 437): Das Zahnsche Kommentarwerk schreitet rüstig vorwärts; vgl. BZ II 219 406, III 412 430 438. E.s Kommentar gleicht nach Anlage und Standpunkt den bereits erschienenen. Die Einleitung verteidigt die Echtheit der drei verwandten Briefe, deren Entstehung E. in die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft (in der Reihenfolge Eph Phm gleichzeitig, dann Kol) verlegt. Eph wird als eine briefliche Zu- oder Ansprache an eine Reihe von Gemeinden aufgefafst und bezüglich der Adresse die BZ III 219 genannte Konjektur wiederholt. Ladeuzes Konjektur vgl. BZ I 221 bleibt — wie fast durchweg die katholische Literatur, z. B. Henles Kommentar — unberücksichtigt. Stilistisch glaubt E. bei Eph und Kol eine gewisse Depression wahrzunehmen. Bezüglich der Verwertung der Origenesfragmente zu Eph wäre auch Greggs Edition (vgl. BZ I 206) zu benutzen.

Rohr, M., *Les Épîtres de l'apôtre Paul aux Colossiens et aux Ephésiens.* Essai de critique biblique (thèse) (84. Cahors, Couneslant).

Lyman, A. J., The method of Saint Paul in the Book of Romans (Method. Rev. 1905, 722—729): Will nach BW XXVI 399 im Römerbrief eine Anpassung an den römischen Volkscharakter konstatieren.

Kutter, H., *Gerechtigkeit* (*Römerbrief Kap. I—VIII*). Ein altes Wort an die moderne Christenheit (183. B., Walther. *M* 2.—).

Weber, E., *Die Beziehungen von Röm 1—3 zur Missionspraxis des Paulus* (Beitr. zur Förd. christl. Theol. IX 4: 152. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.40): Eine Greifswalder Dissertation.

B<onaccorsi>, G., *Le Virgines subintroductae nella 1. ep. ad Cor.* (Rstcr I 429—434): Ausführliches und zustimmendes Referat über den Aufsatz BZ III 44—69. — ***Ders.***, *Padre e figlia nella 1. ep. ad Cor.* (ebd. II 74—76): Ein eben solches über BZ III 401—407.

Langheinrich, F., *Der 2. Brief Sankt Pauli an die Korinther. Ein Beitrag zu einer bibl. Pastoraltheologie.* 2. Aufl. (IV u. 223. Lp., Jansa. *M* 3.60).

Barde, E., *Paul apôtre. Études sur la seconde Épître aux Corinthiens* (VI u. 352. Lausanne).

Bates, W. H., *Second Corinthians — Introduction and analysis* (BStdt N.S. III 76 f): Vgl. BZ III 437.

Cooke, J. H., *Anent reading, in the city of Rome, the Epistle to the Ephesians* (Bapt. Rev. and Exp. 1906 Jan.).

Müller, K. J., *Über den Gedankengang des Apostels Paulus in seinem Briefe an die Kolosser.* Progr. des Matthias-Gymnas. in Breslau (4°. 43).

Soltau, W., *Die ursprüngliche Gestalt des Kolosserbriefs* (StKr 1905, 521 —562): Eine ganze Reihe von Ausdrücken, Sätzen oder ganzen Versen ist auf äufserliche Weise (sie waren ursprünglich Parallelstellen und Randnotizen und zeigen z. T. Verwandtschaft mit dem Epheserbrief) in den Kolosserbrief hineingekommen. Nach Ausscheidung dieser Interpolationen zerfällt der Kolosserbrief in drei Bestandteile, deren erster in gar keiner Beziehung zum Epheserbrief steht, während die beiden andern parallel zu letzterem gehen. Aufserdem ist noch ein Ergänzer des Kolosserbriefes tätig, der Kol 1, 21—29; 3, 5—4, 9 aus der Grundschrift des Epheserbriefes eingefügt hat. Aicher.

Bruston, C., *Deux articles de loi du christianisme primitif d'après la première Épître aux Thessaloniciens* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 160—162 369—377).

Deeleman, C. F. M., *2 Thess 2, 1—12* (Th. Studiën 1905, 252—276).

Milligan, G., *The eschatology of 2 Thessalonians, II. 1—12* (Exp XII 99—118): Unter dem Gesichtspunkt der Echtheit auch dieses Abschnittes (s. BZ II 439) wird eine Exegese desselben geboten, wonach Paulus nur alte jüdische Parusieerwartungen nach eigener Erfahrung und unter Berücksichtigung der Zeitumstände wiedergegeben hat.

Bogdachevskiï, D. J., gibt nach Raug VII 225 in Troudy kiévskoï doukhovnoï akadémiï 1905 März in russischer Sprache eine allgemeine *Einleitung in den Hebr-Brief*, den er dem Apostel Paulus zuschreibt.

Brieling, A., *Der Verfasser des Hebräerbriefes* (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rufsl. 1905 Juli).

Padua, P., *Les citations de l'AT dans l'Épître aux Hébreux.* Thèse, Paris 1904 (128 S.): Behandelt eingehend alle einschlägigen Fragen. G.

Calmes, P. Th., *Les Épîtres catholiques; l'Apocalypse.* Traduction et commentaire. 2e éd. (La Pensée chrétienne: s. BZ III 439): Gibt nach A. d'Alès in Études CV 120 „une traduction annotée" ohne Einleitung. A. beanstandet ebd. die Unechterklärung des Comma Ioanneum mit Rücksicht auf Cyprian, De unit. eccl. 7.

Jowett, J. H., *Epistles of St. Peter* (354. Ld., Hodder. 5 *s*).

Gontard, L., *La première Épître de s. Pierre. Essai critique et historique.* Thèse (108. Lyon, Rey & Co. *Fr* 2.50): Verteidigt nach Raug VIII 63—65 die direkte oder indirekte Autorschaft Petri des von Rom aus an die kleinasiatischen Christengemeinden gerichteten Briefes.

Clemen, C., *Die Einheitlichkeit des 1. Petrusbriefes* (StKr 1905, 619 —628): Ablehnung der von Soltau (s. BZ III 220) gegen die Einheitlichkeit vorgebrachten Bedenken. Aicher.

Scott, C. A., *„The sufferings of Christ". A note on 1 Peter I. 11* (Exp XII 234—240): Τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα bezieht sich auf die Leiden bei der Parusie Christi.

Sladen, E., *1 Peter III. 6* (ExpT XVII 192): Weish 3, 1—5 sei möglicherweise benutzt.

***Ladeuze, P.**, Transposition accidentelle dans la IIa Petri. Unité de l'Épître* (Rb N.S. II 543—552): Proponiert folgende Reihenfolge: 1—2, 3ᵃ; 3, 1—16; 2, 3ᵇ—22; 3, 17—18. Die beiden Mittelglieder seien durch Blattvertauschung im Archetypus verwechselt worden.

***Clemen, C.**, Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe* (ZntW VI 271—281): Die bekämpften Irrlehrer sind nicht Cerinthianer, sondern sie lehrten: „daſs Jesus die Taufe anordnete, vielleicht auch, daſs er nicht zur Sühnung unserer Sünden sein Blut vergossen habe", und bestritten überhaupt die Gottessohnschaft Jesu. Auf moralischem Gebiete gab es für sie weder Sünde noch Schuld. Für die drei Briefe wird je ein Autor postuliert, die Entstehungszeit aber noch vor d. J. 110 verlegt.

***Findlay, G. G.**, Studies in the first Epistle of John* (Exp XII 380—400): Vgl. BZ III 220. 6. Christian heart assurance: 1 Jo 3, 19—24.

***Lamb, K.**, Die Verknüpfung der Begriffe Licht und Liebe, Finsternis und Haſs auf Grund von 1. Joh 2, 7—11* (PrM IX 304—309): Lehnt die rein ethische Fassung dieser Begriffe ab. Licht = Offenbarung Gottes in Christus. Auf ihm beruht dann die Liebe als das Sekundäre. Ebenso ist das Verhältnis von Finsternis und Haſs.

***Wiesinger**, Eine doppelte Gerechtigkeit. Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν. 1 Joh 3, 7* (Stst III 661—668): Erklärung der Stelle im Zusammenhange mit der Lehre Pauli und Folgerungen für die Rechtfertigungslehre.

***Döderlein, J.**, Die drei Zeugen im Himmel 1 Joh 5, 7* (Kz 1905 Nr 35): 1 Jo 5, 8 verlangt den jetzt fehlenden Vers 7. Aicher.

***Janssens, L.**,* O. S. B., stimmt in einer Rezension (Rbén XXIII 117—119) von *K. Künstle, Das Comma Ioanneum* (s. BZ III 440), dem Resultate K.s zu, bemerkt aber zu dessen Versuch, der einschlägigen Kongregationsentscheidung die Spitze abzubrechen: „Franchement, je regrette ces lignes, comme je regrette toutes les gloses du même genre imaginées pour éluder la portée du décret cité.... Cela est contraire à toutes les lois de la bonne exégèse. Non! le décret du 18 (lies 13) janvier 1897 signifie tout simplement ce qu'il veut dire, au risque de ne vouloir rien dire. Seulement, il a un caractère disciplinaire."

***Gibbins, H. J.**, The problem of the second Epistle of St. John* (Exp XII 412—424): Der Brief ist an eine christliche Gemeinde, die nach Art der atl Propheten als Mutter mit Kindern personifiziert ist, gerichtet.

***Maier, F.**, Ein Beitrag zur Priorität des Judasbriefes* (ThQ LXXXVII 547—580): Beweist dieselbe durch genaue und gründliche Textvergleichung von Jud 10 und 2 Petr 2, 12.

***Swete, H. B.**, The vision of the New Jerusalem* (Interpreter 1905 Juni): Fortsetzung; vgl. BZ III 441.

Keesey, G. W., *Voice from Patmos. Inquiry into origin, purpose, primary teaching, and symbolism of the Apocalypse* (320. Ld., Stockwell. 5 *s*).

***Ramsay, W. M.**, The white stone and the „gladiatorial" tessara* (ExpT XVI 558—561): Zur Erklärung von Apk 2, 17 wird auf die Gladiatorentäfelchen und auf die Erinnerungstäfelchen an Göttererscheinungen (Incubatio), wie ein solches der Rhetor Aristides (geb. ca 117 n. Chr.) als Talisman mit sich trug, hingewiesen.

δ) Ntl Apokryphen.

***Mari, F.**, Gli apocrifi del NT* (Rstcr II 10—21): Überblick über die bekannten apokryphen Evv, Apgn, Briefe und Apkn.

***James, M. R.**, Some new Coptic Apocrypha* (JthSt VI 577—586): Referat über Lacau; vgl. BZ III 222. G.

Revillout, R., *Les évangiles des XII apôtres et de S. Barthélemy.* Texte copte inédit et traduit (Patrol. orient. par Th. Graffin et F. Nau II 2: 123—198. P., Didot).

***Völter, D.**, Petrusevangelium oder Ägypterevangelium* (ZntW VI 368—372): Hält beide Evv für identisch insbesondere mit Rücksicht auf das Christus

bei seiner Auferstehung aus dem Grabe nachfolgende sprechende Kreuz (erinnert an ägyptische Vorstellungen und Gebräuche).

Klostermann, E., *Agrapha. Neue Oxyrynchuslogia herausgeg.* (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen Nr 11, Apocrypha III: 20. Bonn 1904, Marcus & Weber. *M* —.40).

Nösgen, *Die in Ägypten gefundenen Sprüche Jesu* (Bew. d. Gl. 1905, 272—286).

Maas, A. L., *The newly discovered „Sayings of Jesus"* (Amer. cath. quart. Rev. 1905 April—Juni): Vgl. das Referat von Caesar in RR III 469ff.

Rawnsley, *Sayings of Jesus and a lost Gospel fragment* (Laleham, Beaver Press): Nach ExpT XVI 503 wiederum Predigten (vgl. BZ III 441) über die neuentdeckten Logia in schöner bibliographischer Ausstattung.

Workman, W. P., *Sayings of Jesus: a new suggestion* (ExpT XVII 191): Übersetzt das 2. Logion der ersten Serie: „Unless ye make a Sabbath of the week ye shall not see the Father."

Mallon, A., *Documents de source copte sur la Sainte Vierge* (Rev. de l'Or. chrét. 1905, 182—196 251—257).

Revillout, E., *Le sage-femme Salomé, d'après un apocryphe copte comparé aux fresques de Baouit et la princesse Salomé, fille du tétrarque Philippe, d'après le même document* (Jas X. S. T. V 409—461): Die apokryphe Erzählung aus der Geburtsgeschichte Jesu ist abgebildet in den Fresken von Baouit in eigenartiger Form, die sich nicht aus dem Protevangelium Jacobi ableiten läſst, sondern aus koptischen Paralleltexten stammen muſs. G.

Corssen, P., *Der Schluſs der Paulusakten* (ZntW VI 317—338): Fortsetzung der BZ I 436 genannten Untersuchungen. Der Schluſs der Paulusakten sei bereits vorher in selbständiger und z. T. sehr anders lautender Überlieferung vorhanden gewesen.

Medlycott, A. E., *India and the apostle Thomas. An inquiry with an critical analysis of the Acta Thomae* (XVIII u. 304. Ld., Nutt): Stützt nach HJ IV 472 die Tradition vom Martyrium des Apostels in Indien.

Balestri, G., *Il martirio di s. Luca evangelista* (Bessarione ser. II, t. VIII 128—140): Koptischer Text und Übersetzung des Apokryphons.

James, M. R., *The acts of Titus and the acts of Paul* (JthSt VI 549—556): Ediert die Titusakten in Par. gr. 548 und untersucht die Beziehungen zu den Paulusakten.

Harnack, A., *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther herausgeg.* (Kleine Texte für theol. Vorlesungen und Übungen Nr 12, Apocrypha IV: 23. Bonn, Marcus & Weber. *M* —.40).

Würzburg, Januar 1906. **J. Sickenberger.**



Mitteilungen und Nachrichten.

Pius X. und die biblische Frage. Papst Pius X. beantwortete die Widmung des Werkes des Bischofs Le Camus von La Rochelle über das Wirken der Apostel unter dem 11. Jan. l. J. und schrieb u. a. folgendes: „Ciò poi che nel vostro lavoro è specialmente degno di elogio, è che nella vostra maniera di esporre i testi sacri, avete cercato di seguire, per rispetto della verità e per l'onore della dottrina cattolica, la via dalla quale, sotto la direzione della Chiesa, non bisogna mai deviare. In quella guisa, infatti, che si deve condannare la temerità di coloro che, preoccupandosi molto più di seguire il gusto della novità che l'insegnamento della Chiesa, non esitano a ricorrere a dei processi critici di una eccessiva libertà, conviene parimenti disapprovare l'attitudine di coloro che non osano, in alcun modo, rompere coll' esegesi scritturale vigente fino a ieri, anche quando, salva l'integrità della fede, il saggio progresso degli studi li invita coraggiosamente a farlo“ (vgl. L'Unità cattolica, 4. Febr., Florenz).

Über *das NT und die Schriftdenkmäler der römischen Kaiserzeit* sprach **A. Deifsmann** in den Cyklusvorträgen des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. Die Sprache des NT unterscheide sich nicht von dem damaligen Weltgriechisch. Literarisch sei zwischen Briefen und Episteln zu unterscheiden. Das Geschlechtsregister bei Mt sei altbiblisch-hebräisch, während das bei Lk durch eine neue Inschriftenparallele als hellenisch dargetan werden kann. Nach Beilage zur Allg. Zeitung 1906 Nr 42.

Preisaufgabe für das Stipendium aus der Dr Paul Schultze-Stiftung für 1906: Die Geschichte der Idee des „neuen Bundes“ bzw. der Deutung der beiden in ihr enthaltenen Verheifsungen. Vgl. Deutsche Lz 1906 Nr 1, Sp. 14.

Bibelkommission. P. Agostino Molini O. F. M., Prof. der ntl Exegese zu S. Antonio in Rom, wurde zum Konsultor der Bibelkommission ernannt.

Personalien. † 12. Juli 1905 W. C. van Manen, Prof. a. d. Univ. Leiden (s. o. S. 209); 10. Januar 1906 Dr William Harper, früher Professor der semitischen Sprachen und der Bibelliteratur an der Universität Yale, seit 1891 Präsident der Universität Chicago. 15. Januar 1906 Dr G. Bickell, Prof. der semitischen Sprachen a. d. Univ. Wien. — Dr J. Hausheer, Religionslehrer in Zürich, ist an Stelle V. Ryssels zum o. Prof. für semitische Sprachen an der dortigen theologischen Fakultät ernannt worden (OrLz VIII 520). — Dr Alois Schäfer, Prof. der ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Strafsburg, wurde zum Bischof von Sachsen ernannt.

Salomons ehernes Meer (3 Kg 7, 23—26 2 Chr 4, 2—5).

Von P. F. v. Hummelauer S. J. in Valkenburg.

Zu den schwereren Stücken der Geschichtsbücher des AT gehören die Beschreibungen von Salomons Bau- und Kunstwerken 3 Kg 6 f. Sie sind nach dem Urteile aller besonnenen Exegeten vorexilisch und setzen, jedenfalls die Baubeschreibungen, die Anschauung der Dinge, welche beschrieben werden, voraus. Die Sprache befleiſst sich, für Dinge, welche ehedem auſser dem Gesichtskreis der Hebräer lagen, Ausdrücke zu prägen. Sie ist demgemäſs, von den zahlreichen Textentstellungen abgesehen, so lange dunkel, bis es dem Erklärer gelingt, sich auf den Standpunkt des Beschreibers zu stellen.

Rationalistische Erklärer haben sich die Sache leicht gemacht mit der Annahme, der Beschreiber fingiere. So hat B. Stade, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl., I 336 340 f, Abbildungen vom ehernen Meer und von den Kesselwagen geliefert, welche dann auch in andere Bücher übergegangen sind. Er stellt den Abbildungen fürsorglich die Figur eines Leviten zur Seite, welche, anschaulicher als irgend ein Text es zu tun vermöchte, uns zum Bewuſstsein bringt, daſs nie und nimmer ohne einen Apparat von Leitern oder Stufen irgend jemand Wasser aus diesen Behältern schöpfen konnte.

So stehen z. B. die zwölf Rinder, welche das eherne Meer tragen, aufrecht, so daſs man zwischen ihren Beinen hindurchschauen kann; sie haben vom Kopf bis zu den Füſsen etwa doppelte Mannesgröſse, und auf ihren Rücken ruht das eherne Meer: das Ganze ungefähr 8½ Ellen oder 4,462 m hoch. Ähnlich die Abbildungen der Kesselwagen.

Auf die Frage: Wie kam das Wasser in solche Behälter, und wie konnte man in denselben Waschungen vornehmen? ist die Antwort eine einfache: Die Behälter, jedenfalls in dieser Form, haben niemals existiert, die Beschreibungen sind Phantasiestücke des Erzählers.

Inzwischen wurden in Larnaka und in Enkomi auf der Insel Cypern zwei antike Kesselwagen aufgefunden, welche, wenn auch nicht von gleichen Dimensionen wie die salomonischen, denselben doch offenbar nahe verwandt sind. Die Abbildungen s. ZatW XXI (1901) 152f und bei C. F. Burney, Notes on the Hebrew text of the books of Kings, Oxford 1903, zu S. 90 92. Hier ist der augenscheinliche Beweis erbracht, daſs der Beschreiber 3 Kg 7, 27 ff nicht frei fingierte, sondern einen existierenden Typus zum Ausdruck brachte. Und so hat denn auch Stade ZatW XXI 145 ff seine früheren Abbildungen der Kesselwagen zurückgezogen.

Wir beschäftigen uns im folgenden mit dem ehernen Meer, wobei wir, im Gegensatz zu rationalistischen Erklärern, von der Voraussetzung ausgehen, daſs der 3 Kg 7, 23—26 beschriebene Behälter wirklich existiert und dem Zwecke religiöser Waschungen entsprochen hat. Die Beschreibung lautet, wie folgt:

V. 23 Und er machte das Meer im Guſs, 10 Ellen vom einen Rand zum andern, ringsum rund, 5 Ellen hoch, eine Schnur von 30 Ellen umspannte es ringsum. V. 24 Unter dem Rande umgaben es ringsum Früchte (?), 10 Ellen umfingen sie das Meer ringsum, zwei Reihen von Früchten, gleicherweise gegossen. V. 25 Ruhend auf 12 Rindern, von denen 3 nach Norden, 3 nach Westen, 3 nach Süden und 3 nach Osten schauten, und das Meer lag oben auf ihnen, und die Hinterteile aller waren innenwärts gewendet. V. 26 Seine Stufe betrug eine Handbreite, und sein Rand war geformt wie ein Becher, eine Lilienblüte. Es faſste 2000 Bat.

Die Septuaginta setzt V. 26ª vor V. 25, und läſst V. 26ᵇ aus, beides mit Unrecht, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Manches in der Beschreibung ist auf den ersten Blick klar. Der Rand des ehernen Meeres war nach Art eines Bechers oder Lilienkelches auswärts gebogen, teils der Schönheit, mehr noch des leichteren Zutritts zum Wasser wegen. Der Durchmesser des Randes war 10 Ellen, aber unterhalb des Randes war der Durchmesser geringer, und darum betrug

die Peripherie nicht etwas über 31, sondern blofs 30 Ellen. Die Höhe war 5 Ellen.

Vom Boden wird nichts gesagt. Man hat gestritten, ob der Boden flach oder gerundet war. Wir sagen einfach: der eherne Behälter hatte keinen Boden, er war ein unten und oben offener Zylinder. Damit ist auch die Frage nach dem Zu- und Abflufs des Wassers aufgehellt. Das eherne Meer stand jedenfalls mit einem Wasserbehälter in Verbindung, aus welchem ihm das Wasser unter solchem Drucke zuflofs, dafs es bis zum oberen Rande des Zylinders stieg. Dieser selbst war in eine in dem Felsen ausgehauene Vertiefung (von gleichem Durchmesser) so eingelassen, dafs er, fest auf einem Felsrande ruhend, deren Boden nicht erreichte. In diese Vertiefung mündete der Zuflufs und der Abflufs des Wassers. Dafs der Zylinder deren Boden nicht erreichte, beweist der Wassergehalt von 2000 Bat = 77 760 Liter (nach 2 Chr 4, 6 sogar 3000 Bat = 116 640 Liter). Das geht weit über die Kapazität eines Zylinders von 5 Ellen Höhe und 30 Ellen Umfang hinaus. Die 2000 (oder 3000) Bat entsprechen eben nicht der Kapazität des Zylinders, sondern des ganzen Raumes innerhalb und unterhalb des Zylinders. Die Bestimmung ist wohl auch nach dem Augenmafs gegeben.

Die Hauptschwierigkeit liegt aber in V. 24. Nach der gewöhnlichen Auffassung waren unterhalb des Gefäfsrandes zwei Reihen oder Girlanden von Früchten oder Blumen angebracht. Die Sache hat ihre Bedenken.

Fürs erste ein künstlerisches Bedenken. Dafs in den Werken Salomons und Hirams wahre Kunst, wenn auch eine eigenartige Kunst, zu Tage tritt, wird jeder zugeben, der es sich die Mühe nicht hat reuen lassen, die Beschreibungen 3 Kg 6f durchzuarbeiten. Wenn nun die Form des Gefäfsrandes an eine Lilienblüte erinnerte, so weckte der unter dem Rande sichtbare Teil des Zylinders die Vorstellung eines Lilienkelches. Welchem Künstler wird es je beifallen, einen Lilienkelch mit Girlanden zu umwinden?

Waren aber einmal diese Girlanden unter dem Gefäfsrand angebracht, dann durften sie auch nicht durch die Köpfe



der Rinder verdeckt werden; zwischen diesen und dem Rande erscheint ein nicht unbedeutender Abstand gefordert, und so kommt man schliefslich dazu, ein 5 Ellen hohes, unten geschlossenes Gefäfs den Rindern auf den Rücken zu stellen, wodurch das Wasser im Gefäfse unerreichbar und die ganze Sache ein Phantasiestück wird.

Und was soll das heifsen: die Girlanden umringten das Meer in einer Ausdehnung von 10 Ellen? Gemeint ist nicht die Höhe, die ja nur 5 Ellen betrug. Also der Umfang; aber der betrug 30 Ellen. Schmückten die Girlanden etwa blofs einen Teil des Umfanges? Aber nein, sie umgaben es ringsum. Dazu endlich noch der unerträgliche Pleonasmus: sie umgaben es ringsum, umfingen es ringsum.

Hier kommt uns der Paralleltext 2 Chr 4, 3 zu Hilfe: Gestalten von Rindern unterhalb (des Randes) umgaben es ringsum, 10 Ellen umfingen sie das Meer ringsum, zwei Reihen von Rindern gleicherweise gegossen. דמות, Gestalten, mag zur Erklärung beigeschrieben sein. Im übrigen liegt der gleiche Text vor, wie 3 Kg 7, 24. Das erste סביב, ringsum, wird noch durch Verdoppelung verstärkt, שנים für שני, במצקתו für ביצקתו, die 10 Ellen, die 2 Reihen — nur ein schwerwiegender Unterschied: statt des unbequemen, sonst nur 3 Kg 6, 18 vorkommenden פקעים Früchte oder Blumen, hier בקר, Rinder. Die Chronik redet sowohl V. 3 als V. 4 von den Rindern.

פקעים und בקר sind ziemlich unähnliche, wenn auch ähnlich anlautende, Wörter. Wie aus dem einen das andere geworden, lassen wir vorläufig unerörtert: uns genügt einstweilen die Tatsache, dafs das eine ganz unzweifelhaft an die Stelle des andern getreten ist; denn 2 Chr 4, 3 und 3 Kg 7, 24 sind ein und derselbe Text.

Und nun schreibe ich den Schlufs von 2 Chr 4, 3 = 3 Kg 7, 24 hierher:

עשר באמה מקיפים את הים סביב
שנים טורים הבקר יצוקים ביצקתו׃

Nun stelle man sich einmal vor, anstatt des Ausdruckes באמה, Elle, habe ursprünglich das ganz ähnliche בהמה, Vieh,

gestanden: dieses בהמה mufste fast notwendig unter dem Griffel der Abschreiber in ein באמה übergehen. Einmal weil in diesen Beschreibungen באמה immer und immer wiederkehrt, allein im vorhergehenden Vers dreimal. Sodann waren diese Beschreibungen bereits älteren jüdischen Abschreibern schwer verständlich: was lag näher als, anstatt des neben בקר anscheinend müfsigen Synonyms בהמה, wieder באמה zu schreiben? Das mufste erst recht geschehen, wenn bereits irgend eine Textentstellung Platz gegriffen hatte, wenn z. B. das שנים aus der ersten Satzhälfte in die zweite sich verirrt hatte. Dann hatte man 10 Stück Vieh, die offenbar nicht eins sein konnten mit den 12 Rindern; und wie liefsen sich diese Rinder, die der folgende Vers offenbar in 4 Gruppen zusammenfafst, in 2 Reihen verteilen? Da lag es nahe genug, die Reihen Rinder in Reihen Früchte zu verwandeln.

Demgemäfs restituieren wir den Text:

שנים עשר בהמה מקיפים את הים סביב טורים הבקר יצוקים ביצקתו:

12 Stück Vieh rings um das Meer im Kreise, Gruppen, Rinder gleicherweise gegossen!

Verschwunden sind die 10 Ellen, die Girlanden, der Pleonasmus; uns will scheinen, dafs unsere Textemendation die Lesart der Chronik בקר für פקעים in erfreulicher Weise bestätigt.

Spätere jüdische Schriftsteller haben ihre Mifsbilligung der 12 Rindergestalten im Vorhof nicht zurückgehalten: der Verfasser des Königsbuches oder seine Quelle dachte wie sie, denn wir sehen keinen Grund, jene Worte einem Glossator zuzusprechen.

Das zweite, gegen den Bilderdienst gerichtete Gebot des Dekalogs, wie alle andern Gebote, sollte nicht sklavisch buchstäblich, sondern im Geiste und in der Wahrheit verstanden werden. So hatte es Moses verstanden, der am Deckel der Bundeslade zwei kleinere Cherubgestalten anbrachte. Salomon nahm sich gröfsere Freiheit. Im Allerheiligsten stellte er zwei riesige Cherubim auf: er konnte den Vorgang Moses' für sich geltend machen, zudem sah diese Bildwerke niemand als einmal im Jahre der Hohepriester. Der Beschreiber referiert und schweigt. Salomon bedeckt die Innenwände des Heilig-

tums mit Cherubgestalten. Der Beschreiber referiert und schweigt. Nun aber bringt Salomon im Vorhof, unter den Augen aller, 12 Bilder von Rindern an: hier vermag der Beschreiber seine Mifsbilligung nicht länger zurückzuhalten.

Allerdings finden sich diese Rinderbilder in der Stellung nicht von Kultobjekten, sondern von Lasttieren: doch hätte Salomon auf des Volkes ererbten Hang zum Bilderdienste Rücksicht nehmen sollen.

Der Beschreiber hat soeben die Worte niedergeschrieben: Unter dem Rande umgaben es ringsum Rinder. Hier ist das סביב vor סבבים nicht müfsig, nicht einmal das doppelte סביב der Chronik. Nun entfahren dem Beschreiber Worte der Entrüstung: 12 Stück Vieh rings um das Meer im Kreise, gruppiert, erzgegossen! An Stelle der Spezies tritt das Genus: was hat das בקר im Heiligtum zu schaffen, da überhaupt kein בהמה ins Heiligtum gehört! Und dazu finden sich die 12 Rinder nicht vereinzelt, sondern in vier Gruppen symmetrisch verteilt als planmäfsiger Zierat des Heiligtums! Wären sie von Holz oder Ton, so könnte man eher daran denken, sie zu entfernen; sie sind aber erzgegossen, wie das Meer selbst!

Für das Übrige fassen wir uns kurz, da wir hierorts keinen Kommentar zu schreiben beabsichtigen.

Das Sukjekt von עמד על V. 25 liegt im vorhergehenden Suffix, es ist das Meer. Die Septuaginta schreibt statt der Worte die Kopula, aber 2 Chr 4, 4 ἣ ἐποίησαν αὐτούς (Lucian ignoriert das ἣ). Daraus ergibt sich statt עמד על die Lesart כן עשו אותם: So machten sie dieselben: 12 Rinder, von denen 3 nach Norden schauten usw. Freilich wird sonst blofs angegeben, was Salomon machen liefs, nicht wie es gemacht wurde. Doch dürfte hier ein besonderer Grund vorliegen: nachdem der Beschreiber seiner Entrüstung Luft gemacht hat, besinnt er sich, dafs er den Gegenstand derselben klarer auseinandersetzen sollte; das tut er dann auch V. 25.

V. 26 übersetzen wir עב mit Stufe. Nach der Etymologie bedeutet es Wulst, Anschwellung, nicht die Dicke des Behälters (Vulgata: grossitudo), wofür der Kunstausdrnck V. 15

חוט ist. Ein eingehenderes Studium der schwierigen Texte 3 Kg 7, 6 20 hat uns zu der Überzeugung geführt, dafs עב einen leichten Unter- oder Oberbau bedeutet. Eine Säulenhalle hat einen oberen עב, eine flache Säulendecke, und einen unteren עב, ein erhöhtes Pflaster. An unserer Stelle bedeutet עב eine Stufe, das Postament, auf welchem die ehernen Rinder gelagert waren: denn liegend waren sie dargestellt, nicht stehend, als ob sie mit dem Behälter davongehen wollten.

Die ganze Beschreibung aber ist eine Schilderung nach dem Augenschein. Der Beschreiber sieht sich das Becken zuerst von oben an: da sieht er den oberen Durchmesser, den inneren Umfang, die Tiefe, bis zu welcher der Zylinder reicht. Danach sieht er sich die Sache von aufsen an: selbstverständlich ziehen da zuerst die Rinder seine Aufmerksamkeit und seine Entrüstung auf sich; dann beachtet er die Stufe unter ihnen, den Gefäfsrand über ihren Häuptern und taxiert schliefslich die Brauchbarkeit des Gefäfses durch Angabe seiner Kapazität. Es liegt keine Veranlassung vor, die Reihenfolge der Verse, wie sie sich bei den Massoreten findet, zu ändern.

Zum Schlusse fassen wir die einzelnen Züge des Bildes zusammen. Das eherne Meer ist ein Zylinder, welcher unten fest auf einem Felsrande aufsitzt, wenigstens 2 Ellen unter der Oberfläche des Bodens. Aber die Stufe rings um den Zylinder ruht auf der Bodenoberfläche, und mit der Stufe sind die Rinder aus einem Gufs: Rinder und Stufe können nach 4 Kg 16, 17 von dem Zylinder losgelöst werden. Die Köpfe der Rinder reichen bis nahe an den ausgebogenen oberen Rand des Zylinders: wer Wasser schöpfen wollte, trat zwischen zwei Rindern auf die Stufe an den Rand des Gefäfses heran. Von den Rindern war blofs der dem Beschauer zugekehrte Vorderleib sichtbar, und mochte der Beschauer den Eindruck gewinnen, als träfen die Leiber hinten unter dem Behälter zusammen, dessen Höhe nur vom oberen Rande des Gefäfses bis zum Rücken der Tiere reiche, während hinter den Vorderleibern der Zylinder bis zu seiner Tiefe von 5 Ellen hinabging.

Thr 1—5.

Von Dr P. Elred Laur in Marienstatt (Nassau).

Kap. 3. (Hebräischer Text.)[1]

1	אָנֹכִי הַגֶּבֶר רָאָה עֳנִי	בְּשֵׁבֶט עֶבְרָתוֹ׃
2	אוֹתִי נָהַג וַיֹּלַךְ	חֹשֶׁךְ וְלֹא אוֹר׃
3	אַךְ בִּי יָשֹׁב יַהֲפֹךְ	יָדוֹ כָּל־הַיּוֹם׃
4	בִּלָּה בְשָׂרִי וְעוֹרִי	שִׁבַּר עַצְמוֹתָי׃
5	בָּנָה תְּלָאָה עָלַי	וַיַּקִּף רֹאשִׁי׃
6	בַּמַּחֲשַׁכִּים הוֹשִׁיבָנִי	כְּמֵתֵי עוֹלָם׃
7	גָּדַר בַּעֲדִי וְלֹא אֵצֵא	הִכְבִּיד נְחָשְׁתִּי׃
8	גַּם כִּי אֶזְעַק וַאֲשַׁוֵּעַ	שָׂתַם מִתְּפִלָּתִי׃
9	גָּדַר דְּרָכַי בְּגָזִית	נְתִיבֹתַי עִוָּה׃
10	דֹּב אֹרֵב הוּא לִי	אֲרִי בְּמִסְתָּרִים׃
11	דְּרָכַי סוֹרֵר יְפַשְּׁחֵנִי	שָׂמַנִי שׁוֹמֵם׃
12	דָּרַךְ קֶשֶׁת וַיַּצִּיבֵנִי	כַּמַּטָּרָא לַחֵץ׃
13	הֵבִיא בְּכִלְיוֹתַי כְּלֵי מָוֶת	חִצֵּי אַשְׁפָּתוֹ׃
14	הָיִיתִי שְׂחֹק לְכָל־עַמִּים	נְגִינָתָם כָּל־הַיּוֹם׃

Bemerkungen. Kap. 3.

V. 5. Den besten Vorschlag zu der Textesänderung des Verses hat entschieden Dyserinck[2] im Anschlufs an die LXX gemacht. Er liest: בָּנָה עָלַי תְּלָאָה וַיַּקִּף רֹאשִׁי; nur ist תְּלָאָה nach בָּנָה zu setzen. — V. 6. Für בְּמַחֲשַׁכִּים des MT punktiere man בַּמַּחֲשַׁכִּים, wodurch man für den ersten Versteil die entsprechende Zahl der Hebungen erlangt. — V. 11. Statt וַיְפַשְּׁחֵנִי lies יְפַשְּׁחֵנִי, was den Vers erleichtert. — Desgleichen tilge man

[1] Vgl. BZ III 253 ff und IV 142 ff.   [2] Bei Budde, Klagelieder 93.

Kap. 3. (Übersetzung.)

1	Ich bin der Mann, der Elend sah	durch die Rute seines Grimmes.
2	Mich hat er gelenkt und geleitet	durch Finsternis und Dunkel.
3	Gen mich nur kehrt er immer wieder	seine Hand die ganze Zeit.
4	Er hat aufgerieben mir Fleisch und Haut,	hat zermalmt mein Gebein.
5	Aufgebaut hat er Mühsal auf mir,	hat *umringet*[1] mein *Haupt*.
6	In Finsternis liefs er mich wohnen	wie die ewig Toten.
7	Er schlofs mich ein, und ich konnte nicht fort,	er beschwerte meine Fesseln.
8	Ob ich auch schreie und lärme,	er hört nicht auf mein Rufen.
9	Er hat meine Wege mit Quadern vermauert,	hat verstört meine Pfade.
10	Ein lauernder Bär ward er mir,	ein Leu im Hinterhalt.
11	Er trieb mich abseits vom Weg, [ ] er zerrifs mich,	liefs mich vereinsamt.
12	Er spannte den Bogen und stellte mich	dem Pfeile zum Ziel.
13	Gesandt hat er in meine Nieren *Geschosse des Todes*,	die *Pfeile* seines Köchers.
14	Ich bin zum Gelächter geworden allen *Völkern*,	ihr Gespötte den ganzen Tag.

---

in V. 12 aus demselben Grunde das ו׳ vor וַיַּצִּיבֵנִי als Dittographie, oder man lese קֶשֶׁת für קַשְׁתּוֹ. — V. 13. Der Vers ist zu kurz. Budde[2] ergänzt nicht übel כֵּלָיו nach בְּכִלְיֹתָי. Ich lese nach Ps 7, 14 כְּלֵי מָוֶת. Unverständlich bleibt das בְּנֵי des 2. Versteils: „die Söhne seines Köchers“. Vielleicht ist es verschrieben aus כְּלֵי, oder es ist קַשְׁתּוֹ für אַשְׁפָּתוֹ zu lesen (vgl. Job 41, 20). Im ersten Fall ergänzt man am sichersten nach LXX חִצֵּי vor אַשְׁפָּתוֹ. — V. 14. Die Lesart des Syr. עַמִּים statt עַמִּי ist vorzuziehen.

---

[1] Die im Druck gesperrten Wörter weisen auf die von uns gemachten Vorschläge zur Textverbesserung hin.

[2] A. a. O. 94.

15 הִשְׂבִּיעַנִי בַמְּרוֹרִים   הִרְוַנִי לַעֲנָה׃
16 וַיַּגְרֵס בֶּחָצָץ שִׁנָּי   הִכְפִּישַׁנִי בָּאֵפֶר׃
17 וַתִּזְנַח מִשָּׁלוֹם נַפְשִׁי   נָשִׁיתִי טוֹבָה׃
18 וָאֹמַר אָבַד נִצְחִי   וְתוֹחַלְתִּי מֵיְהוָה׃

19 זְכָר־עָנְיִי וּמְרוּדִי   לַעֲנָה וָרֹאשׁ׃
20 זָכוֹר תִּזְכּוֹר וְתָשׁוּחַ   עָלַי נַפְשִׁי׃
21 זֹאת אָשִׁיב אֶל־לִבִּי   עַל־כֵּן אוֹחִיל׃
22 חַסְדֵי יַהְוָה כִּי לֹא־תַמּוּ   כִּי לֹא־כָלוּ רַחֲמָו׃
23 חֲדָשִׁים הֵם לַבְּקָרִים   רַבָּה אֱמוּנָתוֹ׃
24 חֶלְקִי הוּא אָמְרָה נַפְשִׁי   עַל־כֵּן אוֹחִיל׃
25 טוֹב יַהְוָה לְקֹוָיו   לְנֶפֶשׁ תִּדְרְשֶׁנּוּ׃
26 טוֹב יוֹחִילוּ דוּמָם   לִתְשׁוּעַת יַהְוָה׃
27 טוֹב לַגֶּבֶר כִּי־יִשָּׂא   עֹל מִנְּעוּרָיו׃
28 יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם   כִּי נָטַל עָלָיו׃
29 יִתֵּן בֶּעָפָר פִּיהוּ   אוּלַי יֵשׁ תִּקְוָה׃
30 יִתֵּן לְמַכֵּהוּ לֶחִי   יִשְׂבַּע בְּחֶרְפָּה׃
31 כִּי לֹא לְעוֹלָם יִזְנַח   אֲדֹנָי בְּנֵי־אָדָם׃
32 כִּי אִם־הוֹגָה וְרִחַם   כְּרֹב חֲסָדָיו׃

V. 19. Nach dem Vorgang von Dyserinck punktiert Budde זְכֹר statt זְכָר; ich schlage זְכֹר als Inf. vor und lese mit Budde in 20aα das Kᵉrē וְתָשׁוּחַ. — V. 22. Mit Syr., Targ. und den meisten Neueren lese man תַּמּוּ statt תָמְנוּ. — V. 23. Der Vers ist, wie allgemein zugestanden wird, zu kurz. Bickell[1] ergänzt ähnlich wie Löhr[2] חֲסָדָיו; Budde versetzt רַחֲמָיו von 22b, der nach ihm zu viele Hebungen hat, nach חֲדָשִׁים. Am einfachsten und graphisch sehr leicht ergänzt man ein הֵם nach חֲדָשִׁים; in 23b ist אֱמוּנָתוֹ zu lesen. — V. 24. Der Vers ist nach jeder Berechnung zu lang. Sievers[3] möchte ihn als Vierer lesen und אָמְרָה bis אוֹחִיל für eine Glosse halten; Bickell[4] liest seine beliebte Form יָהּ. Ich ändere יַהְוָה zu הוּא, und 24a ist in Ordnung; in b ist לוֹ überflüssig. — V. 26. Gut

[1] Bei Budde, Klagelieder 94. [2] Klagelieder 14. [3] Studien zur hebräischen Metrik II: Textproben 558. [4] Vgl. Budde a. a. O. 95.

15 Gesättigt hat er mich mit Bitterkeit, getränkt mich mit Wermut.
16 Er liefs an Kieseln zermalmen meine Zähne, beugte mich nieder in Staub.
17 Da ward ich des Friedens beraubt, des Glückes vergafs ich.
18 So sprach ich: Es ist dahin meine Kraft und fern vom Herrn mein Vertrauen.

19 Das Denken an mein Elend und meine Verstofsung ist Wermut und Galle.
20 Es gedenkt stetsfort und ist gebeugt in mir meine Seele.
21 Das will ich mir zu Herzen nehmen, darum will ich hoffen,
22 Dafs Jahwes Huld nicht zu Ende ist, nicht all ist sein Erbarmen.
23 Neu ist dieselbe jeden Morgen, grofs seine Treue.
24 Er nur ist mein Anteil, spricht meine Seele, drum will ich auch hoffen.
25 Gut ist Jahwe dem, der auf ihn hofft, der Seele, die ihn suchet.
26 Gut tut man, zu hoffen und still zu vertrauen auf die Hilfe des Herrn.
27 Gut ist dem Manne, dafs er trage sein Joch von Jugend auf.
28 Er sitze einsam und schweige, wenn man es ihm auflegt.
29 Er beuge in Staub seinen Mund, vielleicht ist dann Hoffnung.
30 Er reiche dem, der ihn schlägt, die Wange, werde gesättigt mit Schmach.
31 Denn nicht für immer wird verschmähen der Herr die Menschenkinder.
32 Sondern wenn er betrübt hat, erbarmt er sich auch nach der Fülle seiner Gnaden.

---

ist der Vorschlag von Budde bezüglich einer Änderung des unverständlichen Textes von 26[a]. Er korrigiert: טוֹב יוֹחִילוּ דוּמָם. — V. 27. Die Lesart von Syr. und Vulg. מִנְּעוּרָיו statt בִּנְעוּרָיו des MT ist vorzuziehen. — V. 31. Für b fehlt ein Objekt. Löhr[1] ergänzt בְּנֵי אִישׁ (vgl. 23[b]), Budde einfach אָדָם; wir supplieren

[1] A. a. O. 15.

33 כִּי לֹא עִנָּה מִלִּבּוֹ   וַיַּגֶּה בְּנֵי־אִישׁ׃
34 לְדַכֵּא תַּחַת לְרַגְלָיו   כָּל־אֲסִירֵי אָרֶץ׃
35 לְהַטּוֹת בְּמִשְׁפַּט גָּבֶר   נֶגֶד פְּנֵי עֶלְיוֹן׃
36 לְעַוֵּת אָדָם בְּרִיבוֹ   אֲדֹנָי לֹא רָאָה׃

37 מִי זֶה אָמַר וַתֶּהִי   וַאֲדֹנָי לֹא צִוָּה׃
38 מִפִּי עֶלְיוֹן לֹא תֵצֵא   הָרָעוֹת וְהַטּוֹב׃
39 מַה־יִּתְאוֹנֵן אָדָם חָי   גֶּבֶר עַל־חֲטָאָיו׃
40 נַחְפְּשָׂה דְרָכֵינוּ וְנַחְקֹרָה   וְנָשׁוּבָה עַד־יְהוָה׃
41 נִשָּׂא לְבָבֵנוּ עַל־כַּפָּיִם   אֶל־אֵל בַּשָּׁמָיִם׃
42 נַחְנוּ פָשַׁעְנוּ וּמָרִינוּ   וְאַתָּה לֹא־סָלָחְתָּ׃
43 סַכֹּתָה בָאַף תִּרְדְּפֵנִי   הָרַגְתָּ לֹא חָמָלְתָּ׃
44 סַכֹּתָה בֶעָנָן לָךְ   מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה׃
45 סְחִי וּמָאוֹס תְּשִׂימֵנוּ   בְּקֶרֶב הָעַמִּים׃
46 פָּצוּ פִיהֶם עָלֵינוּ   כָּל־אֹיְבֵינוּ׃
47 פַּחַד וָפַחַת הָיָה לָנוּ   הַשֵּׁאת וְהַשָּׁבֶר׃
48 פַּלְגֵי־מַיִם תֵּרַד עֵינִי   עַל־שֶׁבֶר בַּת־עַמִּי׃
49 עֵינִי נִגְּרָה וְלֹא תִדְמֶה   מֵאֵין הֲפֻגוֹת׃
50 עַד־יַשְׁקִיף וְיֵרֶא יְהוָה   מִשָּׁמַיִם עָנְיִי׃
51 עוֹלֵל יְהוָה לְנַפְשִׁי   מִכָּל־בְּנוֹת עִירִי׃

בְּנֵי־אָדָם, das nach אֲדֹנָי leicht übersehen werden konnte. — V. 35. Man lese, parallel zu 36ª, בְּמִשְׁפַּט ג׳ für den stat. constr. מִשְׁפַּט ג׳ (vgl. Prv 18, 5). — V. 36. Wir halten mit Budde an dem überlieferten רָאָה gegenüber der Änderung einiger Kritiker, die רָצָה lesen, fest. So wird auch in 36ᵇ die Parallele zu 35ᵇ gesichert, wie sie zwischen 35ª und 36ª existiert.

V. 43. Sievers bemerkt zu diesem Verse: „Rhythmisch sehr hart und darum verdächtig“; der Vers ist wirklich überladen. Man streiche das ו vor תִּרְדְּפֵנִי; dann ist ein weiterer Eingriff in den Text unnötig. — V. 46. Man setze פִּיהֶם unmittelbar nach פָּצוּ (vgl. 2, 16ª). — V. 50. Die fehlende Hebung liefse sich leicht ersetzen, wenn man ein כִּי nach עַד ergänzte; Bickell zieht יְהוָה als יָהּ zum ersten Versteil. Den besten Vorschlag zu einer Textverbesserung dieses und des folgenden Verses hat

33	Denn nicht von Herzen plagt er	und betrübet die Menschen.
34	Dafs man unter die Füfse trete	alle Gefangenen des Landes,
35	Dafs man im Gerichte beuge den Mann	angesichts des Allerhöchsten,
36	Dafs man jemand unterdrücke in seinem Rechtsstreit,	daran hat der Herr kein Gefallen.
37	Wer ist, der da sprach, und es geschah,	und der Herr hat's nicht befohlen?
38	Aus des Höchsten Munde geht da nicht aus	das Böse wie das Gute?
39	Was beklagt sich der Mensch in seinem Leben,	ein Mann bei seinen Sünden?
40	Lafst uns prüfen unsere Wege und erforschen	und zurückkehren zum Herrn!
41	Lafst uns hintragen unser Herz auf offenen Händen	zu Gott im Himmel oben!
42	Wir sind's, die gesündigt und widerspenstig gewesen,	und du hast nicht verziehen.
43	Du hast dich gehüllet in Zorn, [ ] hast uns verfolgt,	hast getötet ohne Erbarmen.
44	Du hast dich in dein Gewölke gehüllt,	dafs nicht durchdrang ein Gebet.
45	Zum Kehricht und Auswurf hast du uns gemacht	inmitten der Völker.
46	Aufrissen ihren Mund wider uns	all unsere Feinde.
47	Grauen und Grube ward uns,	die Vernichtung und das Verderben.
48	Tränenbäche vergiefset mein Auge	ob des Falls der Tochter meines Volkes.
49	Mein Auge ergiefst sich ruhelos,	ohne Unterbrechung.
50	Bis acht hat und schauet der Herr	vom Himmel her auf meine Not.
51	Wehe hat der Herr mir getan	ob all der Töchter meiner Stadt.

unserer Ansicht nach F. Perles[1] gemacht. Er zieht das massoretische עֵינִי des folgenden Verses zur Schlufsdipodie von V. 50 und liest es als עֲנִיִּ. Der erste Versteil schliefst dann mit יְהוָה. Statt des unverständlichen עוֹלְלָה des 51. Verses liest der Gelehrte עוֹלֵל יְהוָה (vgl. 1, 12 22; 2, 20). Wir akzeptieren

[1] Analekten zur Textkritik des AT, München 1895, 18.

52 צוּד כַּצִּפּוֹר צָדוּנִי אֹיְבַי חִנָּם׃
53 צָמְתוּ בַבּוֹר חַיָּי וַיַּדּוּ־אֶבֶן בִּי׃
54 צָפוּ־מַיִם רַבִּים עַל־רֹאשִׁי אָמַרְתִּי נִגְזָרְתִּי׃
55 קָרָאתִי שִׁמְךָ יַהְוֶה מִבּוֹר תַּחְתִּיּוֹת׃
56 קוֹלִי שָׁמַעְתָּ אַל־תַּעְלֵם אָזְנְךָ לִישׁוּעָתִי׃
57 קָרַבְתָּ בְּיוֹם אֶקְרָאֶךָּ אָמַרְתָּ אַל־תִּירָא׃
58 רַבְתָּ אֲדֹנָי רִיב נַפְשִׁי גָּאַלְתָּ חַיָּי׃
59 רָאִיתָה יַהְוָה עַוָּתָתִי שָׁפְטָה מִשְׁפָּטִי׃
60 רָאִיתָה כָּל־נִקְמָתָם כָּל־מַחְשְׁבֹתָם׃
61 שָׁמַעְתָּ חֶרְפָּתָם יַהְוֶה מְזִמֹּתָם עָלָי׃
62 שִׂפְתֵי קָמַי וְהֶגְיוֹנָם עָלַי כָּל־הַיּוֹם׃
63 שִׁבְתָּם וְקִימָתָם הַבִּיטָה אֲנִי נְגִינָתָם׃
64 תָּשִׁיב לָהֶם גְּמוּל יַהְוֶה כְּמַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם׃
65 תִּתֵּן לָהֶם מְגִנַּת־לֵב תַּאֲלָתְךָ לָהֶם׃
66 תִּרְדֹּף בְּאַף וְתַשְׁמִידֵם מִתַּחַת שָׁמֶיךָ׃

---

diese Korrektur. Freilich wirft sie kein Licht auf den dunkeln Sinn der Dipodie von V. 51.

V. 52. Lies mit Umstellung der beiden letzten Worte der Tripodie: צוּד כַּצִּפּוֹר צָדוּנִי. — V. 54. Der erste Teil des Verses hat nur zwei Hebungen. Bickell ergänzt בָּאוּ. Am leichtesten liest man ein צוּף vor צָפוּ (vgl. V. 52) = „es fluteten die Wasser über mein Haupt hin“; man könnte auch graphisch leicht ein רַבִּים nach מַיִם einfügen, oder man liest einfach עָלַי für עַל. — V. 56 ist nach jeder Zählung zu lang. Die Vorschläge zu einer Korrektur lauten verschieden. Einige Kritiker streichen אָזְנְךָ, andere אַל־תַּעְלֵם oder eines der beiden Schlufsworte. Ich lese mit LXX לִישׁוּעָתִי statt לְשַׁוְעָתִי und halte לְרַוְחָתִי für Glosse; bis אָזְנְךָ ist der Text in Ordnung, und nach diesem Wort ist die Zäsur zu setzen. — V. 60. Der zweite Versteil ist zu lang; man tilge mit Sievers לִי. — V. 61. Die Schlufsdipodie von dem vorausgehenden Verse bildet auch den Schlufsteil unseres Verses mit dem Unterschied, dafs der ohnehin schon metrisch überladene Text noch um eine Silbe bereichert ist. Sievers (a. a. O. 560) tilgt wieder עָלָי. Allein es ist

52 Nachgestellt haben mir oft wie einem Vogel,	die ohne Grund mir feind.
53 Sie haben in die Grube vernichtet mein Leben,	haben Steine auf mich geworfen.
54 Wasser in Menge flossen über mein Haupt hin;	ich sprach: Ich bin verloren.
55 Ich habe deinen Namen gerufen, o Herr,	aus der Grube tief unten.
56 Meine Stimme hast du gehört, verschliefs nicht dein Ohr	[ ] meinem Hilferufe.
57 Nahe warst du am Tage, da ich dich rief,	hast gesagt: Fürchte nichts.
58 Geführt hast du, Herr, die Sache meiner Seele,	hast gerettet mein Leben.
59 Du hast gesehen, o Herr, meine [Unbill,	hast Recht mir verschafft.
60 Du hast geschaut all ihre Rachegefühle,	ihre Anschläge alle [ ].
61 Du hast gehört, o Herr, ihre Lästerungen,	[ ] ihre Rachepläne wider mich,
62 Die Lippen meiner Feinde und ihr Trachten	wider mich den ganzen Tag.
63 Auf ihr Sitzen und ihr Stehen habe [acht,	ich bin ihr Spott.
64 Du wirst ihnen vergelten, o Herr,	gemäfs ihren Werken.
65 Du wirst ihnen geben ein törichtes Herz,	deinen Fluch über sie.
66 Du wirst sie im Zorne verfolgen, sodann vertilgen	unter deinem Himmel.

---

doch nicht wahrscheinlich, dafs der jetzige Schlufs des Verses ursprünglich ist. Ich lese מְזִמֹּתָם (vgl. Jer 51, 11) für מַחְשְׁבֹתָם, und so kann עָלַי beibehalten werden. — V. 63. Statt des unverständlichen מַנְגִּינָתָם lese man das viel gebräuchliche נְגִינָתָם. — V. 65. Auffällig ist die Verbindung מְגִנַּת לֵב; Syr. scheint יְגוֹן לֵב in der Bedeutung von „Betrübnis“ gelesen zu haben; am besten wird man כְּסְלַת־לֵב annehmen. — V. 66. Nach LXX, Syr. und analog zu der Form תַּשְׁמִידֵם wird man תִּרְדְּפֵם zu lesen

Kap. 4.

1	אֵיכָה יוּעַם זָהָב	יִשְׁנָא כֶּתֶם טוֹב׃
	תִּשְׁתַּפֵּכְנָה אַבְנֵי־קֹדֶשׁ	בְּרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת׃
2	בְּנֵי צִיּוֹן אֵיכָה יְקָרִים	מְסֻלָּאִים בַּפָּז׃
	נֶחְשְׁבוּ לְנִבְלֵי־חֶרֶב	מַעֲשֵׂה יְדֵי יוֹצֵר׃
3	גַּם־תַּנִּים חָלְצוּ שַׁד	הֵינִיקוּ גּוּרֵיהֶן׃
	בְּנוֹת עַמִּי לְאַכְזָר	כַּיְעֵנִים בַּמִּדְבָּר׃
4	דָּבַק לְשׁוֹן יוֹנֵק	אֶל־חִכּוֹ בַּצָּמָא׃
	עוֹלָלִים שָׁאֲלוּ לֶחֶם	פֹּרֵשׂ אֵין לָהֶם׃
5	הָאֹכְלִים מַעֲדַנִּים	נָשַׁמּוּ בַּחוּצוֹת׃
	הָאֱמֻנִים עֲלֵי תוֹלָעִים	חִבְּקוּ אַשְׁפַּתּוֹת׃
6	וַיִּגְדַּל עֲוֹן בַּת־עַמִּי	מֵחַטַּאת סְדֹם׃
	הַנֶּהְפְּכָה כְמוֹ־רָגַע	וְלֹא־חָלִי בָהּ׃

---

haben. Da ferner יַהְוֶה Subjekt des Verses ist, so ändere man שְׁמִי יַהְוֶה in שְׁמֶךָ um.

Kap. 4.

1. Strophe. Es sind die verschiedensten Versuche gemacht worden, den Text der Strophe zu verbessern. Sievers bemerkt zu a: „Die Vollform אֵיכָה ist wohl nur unter der Bedingung zu halten, daſs ein Wort des Verses fällt.“ Der Vers ist wirklich zu lang; allein es geht doch wohl nicht an, יִשְׁנָא zum ersten Versteil zu ziehen und nach dem Wort die Zäsur zu setzen (Sievers). An der Bedeutung von יוּעַם = „es ist verdunkelt, erblaſst“, Vulg. obscuratum est, LXX ἀμαυρωθήσεται (Syr., Arab., Chald. setzen dieselbe Bedeutung voraus), sollte man nicht rütteln. Bickell liest יִשְׁן für יִשְׁנָא — nicht übel —; aber die Schwierigkeit wird dadurch nicht gehoben. Übrigens ist absolut kein Grund vorhanden, die gegebene Verbalform in Zweifel zu ziehen. Man könnte leicht הַטּוֹב streichen, da כֶּתֶם an und für sich schon den Begriff von „Edelmetall“ in sich schlieſst (Prv 25, 12). Will man jedoch das Wort beibehalten, so lese man einfach כֶּתֶם טוֹב. Das ה bildete

Kap. 4.

1 Wie ist doch verdunkelt das Gold,	verändert das feine Gold!
Zerstreut liegen die kostbaren Steine	an allen Strafsenecken.
2 Sions Söhne, wie waren sie nobel,	aufgewogen mit Gold!
Nun sind sie gleichgeachtet Geschirren aus Ton,	dem Werk von Töpferhänden.
3 Selbst die Schakale reichen die Brust,	säugen ihre Jungen.
Die Töchter meines Volkes sind [grausam	wie die Strausse in der Wüste.
4 Es klebt des Säuglings Zunge	an seinem Gaumen vor Durst.
Kinder verlangen nach Brot,	niemand reicht es ihnen.
5 Die sonst Leckerbissen afsen,	verschmachten auf den [Strafsen.
Die man aufzog in Purpur,	umarmen jetzt Kot.
6 So war die Schuld der Tochter meines Volkes gröfser	als die Sünde Sodoms,
Das zerstört ward im Augenblick	und ohne Siechtum.

---

ursprünglich die richtige Endung des vorausgehenden Verbums; als es später für den Artikel von כֶּתֶם gehalten wurde, mufste auch טוֹב einen solchen erhalten, und das betreffende Verbum erhielt seine jetzige aramäische Endung. In bα liest Budde[1] יְקָר statt קֹדֶשׁ, doch ist diese Änderung nicht nötig.

2. Strophe. In aα ist בְּנֵי beizubehalten; aber אֵיכָה, das nach בַּפָּז überflüssig ist, setze man nach צִיּוֹן ein; auch Sievers mufs es am Anfang von bα für eine Glosse erklären.

3. Strophe. Mit dem Ḳerē ist תַּנִּים = „Schakale" statt תַּנִּין zu lesen und in bα mit Bickell[2] בְּנוֹת statt בַּת.

5. Strophe. Der Rhythmus fordert die Lesart von LXX, Syr., Vulg., Chald., die in bα תּוֹלָעִים statt תוֹלָע und entsprechend dann in β אַשְׁפַּתּוֹת lesen; andernfalls wäre die Niphalform הַנֶּאֱמָנִים zu wählen, die freilich auch in den Übersetzungen eine Stütze hätte.

6. Strophe. Viel zu schaffen macht den Textkritikern der zweite Vers unserer Strophe. Löhr hat richtig erkannt,

---

[1] Klagelieder 99. [2] Bei Budde a. a. O. 99.

7 זַכּוּ נְזִירֶיהָ מִשֶּׁלֶג   צַחוּ מֵחָלָב׃
אָדְמוּ מֵעֶצֶם פְּנִינֶיהָ   סַפִּיר גִּזְרָתָם׃
8 חָשַׁךְ מִשְּׁחוֹר תָּאֳרָם   לֹא יִנָּכְרוּ׃
צָפַד עוֹרָם עַל־עַצְמָם   יָבֵשׁ כָּעֵץ׃
9 טוֹבִים הָיוּ חַלְלֵי־חֶרֶב   מֵחַלְלֵי רָעָב׃
אֲשֶׁר יָזֻבוּ מְמוּקָרִים   כִּתְנוּבוֹת שָׂדָי׃
10 יְדֵי נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת   בִּשְּׁלוּ יַלְדֵיהֶן׃
הָיוּ לְבָרוֹת לָמוֹ   בְּשֶׁבֶר בַּת־עַמִּי׃

11 כִּלָּה יְהוָה אֶת־חֲמָתוֹ   שָׁפַךְ חֲרוֹן אַפּוֹ׃
וַיַּצֶּת אֵשׁ בְּצִיּוֹן   וַתֹּאכַל יְסֹדֹתֶיהָ׃
12 לֹא־הֶאֱמִינוּ מַלְכֵי־אֶרֶץ   וְיֹשְׁבֵי תֵבֵל׃
כִּי יָבֹא צַר וְאוֹיֵב   בְּשַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלָם׃
13 מֵחַטָּאוֹת נְבִיאֶיהָ   וַעֲוֹנוֹת כֹּהֲנֶיהָ׃
הַשֹּׁפְכִים בְּקִרְבָּהּ   דַּם צַדִּיקִים׃

---

dafs bα zu kurz und bβ metrisch zu lang ist. Für bα ist die Schwierigkeit leicht zu heben. Man lese die Niphalform הַנֶּהֶפְכָה, die auch in den Übersetzungen begründet ist. Den zweiten Versteil übersetzt man verschieden: „und nicht walteten darin Hände“, d. h. ohne dafs ein Feind die Hand rührte, wurde Sodom zerstört, oder: „(zu schnell) um nur die Hände zu ringen“ (Löhr[1]); die Sentenz würde dann das כְּמוֹ־רָגַע erläutern. Budde[2] bemerkt ganz richtig, dafs der Vergleichungspunkt in dem verhältnismäfsig leichteren Leiden Sodoms bei dem so plötzlichen Untergang zu suchen sei. Demgemäfs lese ich וְלֹא־חָלִי בָהּ = „ohne Siechtum“, mit Ausschaltung von יָדַיִם, da der Vers anerkanntermafsen zu lang ist.

7. Strophe. Der Vorschlag Bickells[3], in bα אָדְמוּ מֵעֶצֶם פְּנִינִים zu lesen, hat vielseitige Billigung gefunden; indes ist es aber doch nicht so sicher, wie Budde meint, dafs עֶצֶם nur „Gebein“ und nicht „Leib“ bedeute. Ich weise nur auf Stellen hin wie Spr 15, 30; 16, 24 Job 33, 19 u. a.[4], wo die Bedeutung „Leib“ aufser Zweifel stehen dürfte.

---

[1] Klagelieder 20. [2] Klagelieder 100. [3] Bei Budde a. a. O.
[4] Vgl. Fürst-Ryssel, Handwörterb. II, Leipzig 1876, s. v. עֶצֶם.

7 Glänzender waren ihre Nasiräer als Schnee,	weiſser denn Milch.
Rötlicher als Korallen ward ihr Gesicht,	saphirblau ihr Geäder.
8 Dunkler als Schwärze ist nun ihr Aussehen,	nicht sind sie mehr kenntlich.
Es klebt ihre Haut an ihrem Gebein	trocken wie Holz.
9 Besser daran waren, die durchs Schwert fielen,	als die umkamen durch Hunger,
Die dahinschwanden verbrannt	wie das Gewächs des Feldes.
10 Die Hände zarter Frauen	haben ihre Kinder gekocht.
Sie taten es, um sie zu essen	beim Verderben der Tochter meines Volkes.
11 Vollendet hat der Herr seinen Grimm,	ausgegossen seine Zornesglut
Und hat entzündet ein Feuer in Sion,	das ihre Festen verzehrte.
12 Nicht haben es geglaubt die Könige der Erde	und die Bewohner des Erdkreises,
Daſs kommen würde ein Dränger und Feind	in Jerusalems Tore.
13 Wegen der Sünden ihrer Propheten	und ihrer Priester Vergehen,
Die da vergossen in ihrer Mitte	das Blut der Gerechten,

---

8. Strophe. In aα erweist sich בַּחוּצוֹת als Glosse; dann wird man יִנָּכְרוּ statt נִכְּרוּ zu lesen haben.

9. Strophe. Der Text von b befriedigt nicht. Der Vorschlag von Dyserinck[1], כְּתְנוּבוֹת zu korrigieren, ist glücklich und wirft auch Licht auf das unerklärliche מְדֻקָּרִים, das in מְמוּקָדִים umzuändern ist: = „die dahinschwinden vor der Glut — wie Feldfrüchte" (vgl. Is 33, 14 Thr 5, 10).

10. Strophe. In bα punktiert Budde gut לְבְרוֹת für לָבָרוֹת.

13. Strophe. Die aα fehlende Hebung erhält man leicht, wenn man מַחַטָּאוֹת punktiert. b ist ein richtiger Fünfheber; darum kann uns der Vorschlag von Sievers[2] nicht gefallen, der aus den folgenden zwei Strophen Vierheber bildet.

---

[1] Vgl. Budde a. a. O. 100. [2] Textproben 562.

14 נָעוּ עִוְרִים בַּחוּצוֹת נְגֹאָלִים בַּדָּם׃
בְּלֹא יוּכְלוּ יִגְּעוּ בִּלְבֻשֵׁיהֶם׃
15 סוּרוּ טָמֵא קָרְאוּ סוּרוּ אַל־תִּגָּעוּ׃
כִּי נָצוּ גַּם־נָעוּ אָמְרוּ לֹא־יוֹסִיפוּ לָגוּר׃
16 פְּנֵי יְהוָה חִלְּקָם בַּגּוֹיִם לֹא יוֹסִיף לְהַבִּיטָם׃
פְּנֵי כֹהֲנִים לֹא נָשָׂא וּזְקֵנִים לֹא חָנָן׃

17 עוֹד תִּכְלֶינָה עֵינֵינוּ אֶל־עֶזְרַת הָבֶל׃
בְּצִפִּיָּתֵנוּ צִפִּינוּ אֶל־גּוֹי לֹא יוֹשִׁעַ׃
18 צָדוּ צָרֵינוּ צְעָדֵינוּ מִלֶּכֶת בִּרְחֹבֹת׃
קָצְרוּ וּמָלְאוּ יָמֵינוּ כִּי־בָא קִצֵּנוּ׃
19 קַלִּים הָיוּ רֹדְפֵינוּ מִנִּשְׁרֵי שָׁמָיִם׃
עַל־הֶהָרִים דְּלָקֻנוּ בַּמִּדְבָּר אָרְבוּנוּ׃
20 רוּחַ אַפֵּינוּ מְשִׁיחַ יְהוָה נִלְכַּד בִּשְׁחִיתוֹתָם׃
אֲשֶׁר אָמַרְנוּ בְּצִלּוֹ נִחְיֶה בַגּוֹיִם׃
21 שִׂישִׂי וְשִׂמְחִי בַּת־אֱדוֹם יוֹשֶׁבֶת בְּאֶרֶץ עוּץ׃
גַּם־עָלַיִךְ תַּעֲבָר־כּוֹס תִּשְׁכְּרִי וְתִתְעָרִי׃
22 תַּם־עֲוֹנֵךְ בַּת־צִיּוֹן לֹא יוֹסִיף לְהַגְלוֹתֵךְ׃
פָּקַד עֲוֹנֵךְ בַּת־אֱדוֹם גִּלָּה חַטֹּאתָיִךְ׃

---

14. Strophe. Mit Recht wird die Form נְגֹאֲלוּ beanstandet; man lese das Part. נְגֹאָלִים. b ist metrisch korrekt, בִּלְבֻשֵׁיהֶם ist für sich eine Dipodie, und die Zäsur ist nach יִגְּעוּ anzubringen.

15. Strophe. Der Text von beiden Versen ist nach jeder metrischen Berechnung zu lang. Zunächst wird allgemein eines der סוּרוּ gestrichen; in b ist בַּגּוֹיִם späterer Einschub. Dagegen ist אָמְרוּ parallel zu קָרְאוּ zu belassen und bei diesen Worten die Zäsur anzubringen. Für נָצוּ ist besser נָדוּ zu lesen.

16. Strophe. Das für $15^{b\alpha}$ überschüssige בַּגּוֹיִם paſst vortrefflich als Ergänzung für aα.

17. Strophe. Für das Ḳᵉrē עוֹדֵינוּ setze ich mit Bickell[1] einfach עוֹד. In β ist jedenfalls עֶזְרַת für עֶזְרָתֵנוּ vor הָבֶל zu lesen.

18. Strophe. Obgleich in aβ בִּרְחֹבֹתֵינוּ für sich allein als zweites Glied eines Klageliedverses dienen könnte, so ist die

---

[1] Bei Budde, Klagelieder 102.

14 Taumeln sie gleich Blinden in den Strafsen, besudelt mit Blut.
Was sie nicht sollen, berühren sie mit ihren Kleidern.

15 Aus Weg! unrein! ruft man; [] aus Weg! rührt nicht an!
Denn allüberall sollen sie irren, heifst es, nicht fürder Wohnung haben.

16 Des Herrn Antlitz hat sie unter die Völker zerstreut, nicht wird er mehr an sie denken.
Der Priester hat er nicht geachtet und der Greise nicht geschont.

17 Lange schmachteten unsere Augen nach nichtiger Hilfe,
Auf unserer Warte spähten wir aus nach einem Volk, das nicht hilft.

18 Es hatten acht unsere Gegner auf unsere Schritte, wenn wir auf den Strafsen gingen,
Kurz und voll sind unsere Tage; denn unser Ende naht.

19 Schneller waren unsere Verfolger als die Adler des Himmels,
Auf den Bergen haben sie uns verfolgt, in der Wüste uns nachgestellt.

20 Unser Lebensodem, der Gesalbte des Herrn, ward gefangen in ihrer Grube,
Von dem wir sagten: In seinem Schatten werden wir leben unter den Völkern.

21 Juble nur und freue dich, Tochter Edom, die du wohnest im Lande Uz!
Auch an dich wird kommen der Becher, berauschen wirst du dich und entblöfsen.

22 Deine Schuld ist gesühnt, Tochter Sion, nicht wird er dich wieder verbannen.
Nun hat er gestraft deine Schuld, Tochter Edom, aufgedeckt deine Sünden.

Form doch schwerfällig, abgesehen davon, dafs מְלֶכֶת von dem Worte auch nicht durch einen rhythmischen Einschnitt getrennt werden darf. Man wird also בִּרְחֹבֹת lesen und in aα nach dem trefflichen Vorschlag Dyserincks[1] ein צָרֵינוּ nach צָדוּ einschieben. In bα lese ich mit Löhr[2] קָצְרוּ für קָצֵנוּ.

[1] Vgl. Budde a. a. O. 103. [2] Klagelieder 23.

19. Strophe. Für אָרְבוּ לָנוּ lese man אֲרָבְוּנוּ; Bickell und nach ihm Budde streichen לָנוּ.

20. Strophe. bα schliefst mit יַהְוָה; dann ist aber β zu lang. Gut liest Budde dafür nach Ez 19, 48 בְּשַׁחְתָּם.

21. Strophe. In aβ ist das Ḳᵉrē יוֹשֶׁבֶת zu wählen, aber nichts zu tilgen.

22. Strophe. In bβ ist עַל zu streichen, das in Verbindung mit גלה überhaupt verdächtig ist.

Zu „εἰρήνη“ bei Hatch-Redpath.

Die LXX-Konkordanz mufste sich zum grofsen Teil auf eine etwas mechanische Gleichstellung der griechischen und hebräischen Äquivalente beschränken. Manchmal scheint aber das mechanische Verfahren etwas zu ausgiebig beliebt worden zu sein.

Unter εἰρήνη finden wir die Belegstellen Is 29, 24 und 32, 4 unmittelbar nacheinander und vollständig gleichlautend, aber mit je einem verschiedenen, fraglich gelassenen Äquivalent (לֶקַח?, צח?). Eine Einsicht in den hebräischen Text ergibt, dafs für Is 29, 24ᶜ kein Platz ist, da der Vers nur zweistichisch ist. V. 24ᶜ ist aber nicht, wie H.-R. voraussetzen, eine Doppelübersetzung zu V. 24ᵇ, sondern eine Glosse aus Is 32, 4. Folglich ist לֶקַח auch als nur zu vermutendes Äquivalent zu streichen und, weil an dieser Stelle ohne Vorlage im hebräischen Text, (—) zu setzen.

Wenn man Is 29, 24ᵇ mechanisch aufteilt, so trifft auf ὑπακούειν die hebräische Vorlage לֶקַח. H.-R. setzen (+). Dafs der Übersetzer damit wirklich לקח wiedergeben wollte, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil er durch die verschiedenartigsten Übersetzungen zeigt, dafs er kein genaues Wissen besafs, sondern die Bedeutung des Wortes aus dem Zusammenhang erschlofs. Übrigens haben wir ein anderes Beispiel hierfür in Prv 16, 21, wo ἀκούειν für לקח gebraucht, und H.-R. haben sich nicht besonnen, diese beiden Worte, obwohl vollständig vereinzelt, zueinander zu setzen.

Der Leichtigkeit, mit der dieses für die Bearbeiter festzustellen gewesen wäre, hält die Wagschale die Umständlichkeit, mit der ein Benützer der Konkordanz zur Erkenntnis dessen kommen mufs.

J. Göttsberger.

Die Ursprache des Buches Daniel.

Von Maximilian Streck in Strafsburg i. E.

Im 2. Hefte des letzten Jahrganges dieser Zeitschrift (III 146—149) veröffentlichte P. Riefsler einen interessanten Aufsatz über „die Ursprache des Buches Daniel", worin er die nicht seltenen und auffälligen Diskrepanzen, die sich zwischen dem Verfasser des aramäischen Textes (dem Aramäer) von Kap. 2—7 und dem Urheber der hebräischen Vorlage der LXX (dem Hebräer) aufzeigen lassen, durch die Annahme einer älteren babylonischen Grundschrift, aus der beide Schriften geflossen seien, erklären will. Riefsler bringt für seine These eine Reihe z. T. frappanter Beispiele bei. In diesen wird namentlich der Autor der hebräischen Vorlage der LXX als ein recht stümperhafter Kenner der assyrischen Schrift und Sprache gebrandmarkt. Seine Abweichungen vom „Aramäer" wären danach hauptsächlich durch die Verwechslung homogener assyrischer Wurzeln und ähnlich lautender Wörter, sowie durch Irrtümer, die ihm in der Wahl des richtigen Lesewertes bei mehrdeutigen Ideogrammen unterliefen, hervorgerufen. Es sind zum Teil elementare Fehler, die da dem „Hebräer" in die Schuhe geschoben werden. Wir brauchen ja unsere Meinung über die assyriologischen Vorkenntnisse eines derartigen Bearbeiters durchaus nicht in die Höhe zu schrauben; aber es erscheint doch immerhin fraglich, ob jemand, der so wenig mit Schrift und Sprache des zu bearbeitenden Originals vertraut war, sich an die schwierige Aufgabe der Verdolmetschung desselben überhaupt herangewagt hätte.

Riefsler operiert in seiner Rekonstruktion einer babylonischen Vorlage auch etwas zu viel mit der Annahme ideo-

grammatischer Schreibungen[1]. Ein in der neubabylonischen Periode (bzw. auch in der Perserzeit) entstandenes keilinschriftliches Danielbuch hätte nach aller Analogie kaum einen übermäfsigen Apparat von Ideogrammen aufgewiesen; denn in den Texten dieser Spätzeit — wir sehen von den Kontrakten ab, die im grofsen und ganzen sich in den Geleisen der alten Schreibweise und Phraseologie bewegen — wird die Verwendung von Ideogrammen auf ein Minimum reduziert. Die Keime zu einer reinen Silbenschrift waren deutlich vorhanden; zu ihrer vollen Entfaltung war es aber allerdings zu spät.

Riefsler hat mit Geschick und Sachkenntnis das assyrische Wörterbuch zu Rate gezogen. Nur in wenigen Fällen habe ich an der Deutung des herangezogenen sprachlichen Materials etwas auszusetzen, und diese Ausstellungen richten sich eigentlich nicht gegen ihn, sondern gegen seine Quelle, Delitzschs Assyrisches Handwörterbuch, wo es eben bei dem gewaltigen Fortschritt, den die Assyriologie im letzten Dezennium, d. h. seit dem Abschlusse von Delitzschs hervorragendem Werke zu verzeichnen hat, nicht wenig zu revidieren gibt.

In der Verwertung der von Riefsler lediglich auf lexikalischem Wege gewonnenen Resultate halte ich eine entsprechende Vorsicht durchaus für angezeigt. Denn gerade das semitische Wörterbuch mit seiner Fülle homonymer und ähnlich lautender Wortstämme dürfte bei ähnlichen Untersuchungen, wie sie Riefsler bezüglich Daniels angestellt hat, nicht allzuoft versagen. Zugegeben sei, dafs einige der von Riefsler gebotenen Beispiele so merkwürdig sind, dafs man in der Tat sich versucht fühlt, an die Existenz eines dem aramäischen und hebräischen Texte zu Grunde liegenden gemeinsamen babylonischen Archetypus zu glauben. Aber trotzdem wird es sich bei den aufgedeckten Übereinstimmungen lediglich um ein Spiel des Zufalls handeln.

[1] So dürften wir in einer derartigen keilinschriftlichen Vorlage kaum die seltenen Ideogramme TIK für rêšu, AN für ṣêru und JṢ-GAL für kussû erwarten, die Riefsler in seinen Bemerkungen zu 1, 10; 2, 11 und 4, 1 annimmt, sondern in erster Linie die gewöhnlichen ideographischen Äquivalente SAG, MAḪ und JṢ-GU-ZA (eventuell auch JṢ-TE).



Die Frage nach dem Vorhandensein eines keilinschriftlichen Prototypes des Danielbuches möchte ich einstweilen, bis nicht noch umfangreicheres Beweismaterial dafür vorgelegt wird, auf sich beruhen lassen; ich pflichte vielmehr im wesentlichen D. H. Müller bei, der in „Die Gesetze Hammurabis" (Wien 1903) 236 zu dem Urteile gelangt, dafs „der älteste Verfasser des Buches Daniel entweder aus babylonischer Quelle geschöpft oder mindestens unter dem Einflusse babylonischer Sprache und Syntax gestanden" haben mufs. Der Grundstock von Daniel reicht mindestens bis in den Beginn der Perserzeit hinauf, und zwar wird seine Heimat der babylonische Boden sein[1]. Die Schlufsredaktion des Buches mufs dann allerdings viel später und möglicherweise erst im 2. Jahrh. v. Chr. in Palästina erfolgt sein. In diese späte Periode verlegt bekanntlich heute das Gros der protestantischen Exegeten den Termin der Abfassung des Danielbuches. Es sei eine Trost- und Mahnschrift aus der Zeit der schweren Bedrängnis der Juden durch Antiochus Epiphanes IV.: so lautet die in den erwähnten Forscherkreisen fast zum Dogma erhobene Anschauung. Eine Hauptstütze für diese späte Ansetzung bildet einmal das sprachliche Gewand der aramäischen Kapitel Daniels, welches die charakteristischen Eigentümlichkeiten der westaramäischen Sprachgruppe zeigt, und dann das Vorkommen griechischer Lehnwörter.

Die Ansicht, dafs die Niederschrift des Danielbuches im zweiten Jahrhundert sich keineswegs an ältere Vorlagen anlehnte, erscheint mir in mehrfacher Hinsicht unhaltbar. Was das Auftauchen griechischer Lehnwörter bei Daniel betrifft, so nötigen diese zur Annahme eines Schlufsredaktors, dessen Tätigkeit in die letzten zwei oder drei Jahrhunderte v. Chr. versetzt werden mufs; denn anders liefse sich die Existenz dieser Lehnwörter im Danieltexte nicht gut begreifen[2]. Hier

---

[1] In diesem Punkte stimme ich mit Hommel, Grundrifs der Geographie und Geschichte des alten Orients (1904) 192 überein.

[2] Den Versuch Hommels (in ThLbl XXIII [1902] 148), die in Frage stehenden Lehnwörter aus dem Semitischen, speziell Babylonischen, zu erklären, erachte ich für wenig glücklich. Es handelt sich einmal um

erheben sich nun wichtige Fragen. Wie weit hat der spätere, palästinensische Schlufsredaktor die sprachliche Gestalt seiner babylonischen Vorlage, in der die aramäischen Kapitel einen integrierenden Bestandteil bildeten, angetastet? Nahm er eine Überarbeitung des aramäischen Textes in der Weise vor, dafs er denselben in die Sprachform seines Landes und seiner Zeit gofs? Oder beliefs er den betreffenden Stücken im grofsen und ganzen ihren ursprünglichen sprachlichen Habitus, so dafs uns in ihnen Proben jenes aramäischen Dialektes, der zur Zeit der Entstehung des Kernes von Daniel und der Abfassung der einschlägigen Urkunden des Esrabuches in Babylonien-Assyrien bzw. Persien herrschte, zur Verfügung stehen? Mit andern Worten: Repräsentierte nicht die aramäische Zunge Vorderasiens etwa im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. noch in der

---

die Namen der vier Musikinstrumente קִיתָרֹס = κίθαρις, שַׂבְּכָא = σαμβύκη, פְּסַנְתֵּרִין = ψαλτήριον und סוּמְפֹּנְיָה = συμφωνία, die in 3, 5 7 10 15 jedesmal auf die zwei Namen semitischer Musikinstrumente קַרְנָא und מַשְׁרוֹקִיתָא folgen. Es liegt sehr nahe, die vier griechischen Namen als späteren Einschub anzusetzen und lediglich als Glossatorenweisheit eines palästinensischen Schlufsredaktors aufzufassen. Das noch von Kautzsch (Grammatik des Biblisch-Aramäischen 119) zu einem Lehnworte gestempelte הַמְנִיכָא (5, 7) scheidet aus, da griechisches μανιάκης ebenso wie das aramäische Wort aus dem Iranischen stammen; man vgl. dazu Andreas bei Marti, Gramm. d. bibl.-aram. Spr. 60 (Glossar). Das Vorkommen persischer Fremdwörter bei Daniel kann natürlich, besonders wenn wir die Entstehung der babylonischen Grundschrift in die Anfänge der Perserzeit verlegen, keineswegs auffallen. Es bleibt also noch כָּרוֹזָא (3, 5) bzw. die Verbalform יְהַכְרִזוּ übrig, auf welche für die Frage nach der Abfassungszeit des Daniel besonderes Gewicht gelegt wurde. Hierzu ist zu bemerken, dafs es noch durchaus nicht sicher ist, dafs wir es hier mit κῆρυξ bzw. κηρύσσειν zu tun haben. Es kann ein blofser zufälliger Namensanklang vorliegen, wofür es ja auch sonst an Analogien nicht mangelt. So haben wir z. B. im Assyrischen ein bêlu, Plur. bêlê = Waffen; man denkt unwillkürlich an βέλος = Wurfgeschofs und bei bêlê an die homerischen βέλη, und doch wird es wohl niemand einfallen, βέλος, das auf den Stamm βάλλω zurückgeht, als Lehnwort aus dem Assyrischen erklären zu wollen. Auch mag das Wort κῆρυξ schon recht früh ins Aramäische eingedrungen sein; die weite Verbreitung der Wurzel כרז (wohl denominiert von כָּרוֹז) in allen aramäischen Dialekten, sowie die echt aramäische Nominalform ḳâṭôl, die כָּרוֹזָא zeigt, könnten für die Annahme einer frühzeitigen Entlehnung sprechen.

Hauptsache eine geschlossene Einheit und begannen sich nicht die für die Spaltung in Ost- und West-Aramäisch typischen Merkmale erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. herauszubilden? [1]

Aus Babylonien und Assyrien, d. h. aus jener Gegend, die, nebst Mesopotamien, als die eigentliche Domäne der (späteren) ostaramäischen Dialekte zu gelten hat, besitzen wir — von den aramäischen Kapiteln bei Daniel und Esra abgesehen — aus vorchristlicher Zeit an aramäischen Sprachdenkmälern nur kurze Legenden auf Gewichten und Rechtsurkunden (sog. Kontrakten)[2]. Dieses Material ist nun aber viel zu gering und überdies, wegen des starken babylonischen Einschlages, zu wenig zuverlässig, um auf Grund desselben Schlüsse auf die genauere sprachliche Beschaffenheit des in der babylonisch-assyrischen Epoche und unter der Regierung der ersten Perserkönige in den Euphrat- und Tigrisländern im Kurse gewesenen aramäischen Idioms zu ziehen. Dafs dieses letztere sich in sprachlicher Hinsicht schon im wesentlichen mit dem (späteren) Ostaramäisch deckte, dies läfst sich durchaus nicht erweisen[3]. Es steht aber ander-

---

[1] Meine lediglich als Hypothese hingestellte Frage, ob man bei der Bestimmung der Abfassungszeit von Daniel die Schultradition von Ost- und West-Aramäisch ignorieren dürfe, wird namentlich von Hommel (ThLbl XXIII 149) in bejahendem Sinne entschieden, und zwar im Anschlusse an die zu ähnlichem Resultate gelangten Untersuchungen Nielsens in dessen „Danielbogen telde belyst ved sproghistoriske Undersvegelser", Kopenhagen 1899. Nielsens Buch kenne ich, ebenso wie die gegen Nielsen gerichteten, dänisch geschriebenen Gegenschriften dreier Kopenhagener Professoren (bes. Buhls) sowie Nielsens Replik, nur aus Anzeigen in Literaturblättern; nach den in diesen mitgeteilten Proben zu urteilen, weisen aber Nielsens sprachliche Untersuchungen einen recht bedenklichen Mangel an Methode auf.

[2] Die hier in Betracht kommenden, bisher bekannt gewordenen Kontrakte findet man am vollständigsten gesammelt in J. H. Stevensons „Assyrian and Babylonian contracts with Aramaic references", New York 1902. Die Gewichtaufschriften sind am besten ediert im „Corpus inscript. Semitic." pars II, tomus I, Nr 1—14.

[3] Der Hinweis auf das in den assyrischen Kontraktlegenden vorkommende (Pronomen) זי, ז — so auch in den Zendschirli-Inschriften — gegenüber bibl.-aram. די kann kaum ernstlich gegen die Niederschrift des Danielbuches in Babylonien und für die Annahme einer recht späten



seits auch nichts im Wege, wenn wir die nahe sprachliche Verwandtschaft, welche den Dialekt der aramäischen Kapitel in Dn und Esr mit den Vertretern der westaramäischen Sprachgruppe verknüpft, einfach aus der Tatsache erklären, dafs die aramäische Bevölkerung in Babylonien, Assyrien und Mesopotamien sich zur Zeit der Abfassung des aramäischen Textes der Bücher Dn und Esr[1] so ziemlich des gleichen Dialektes bediente wie ihre Stammesgenossen in Syrien und Palästina. Erst die folgenden Jahrhunderte mögen dann in der Sprechweise der östlichen Aramäer eine Veränderung in verschiedenen Punkten herbeigeführt und allmählich jene Kluft verursacht haben, welche die aramäische Sprachfamilie in nachchristlicher Zeit in zwei deutlich sich voneinander abhebende Schichten, West- und Ost-Aramäisch, schied[2]. Das aramäische Idiom in Dn und Esr wäre demnach weder als Ost- noch als West-Aramäisch in dem Sinne, den man jetzt gewöhnlich mit diesen Begriffen verbindet, zu spezifizieren, sondern als der letzte, umfangreiche, für uns erreichbare Sprachrest aus einer Zeit, in der noch kein fühlbarer Rifs die aramäisch Redenden im Osten und Westen in zwei sprachliche Lager spaltete.

Kein biblisches Buch trägt so ausgesprochen babylonisches Kolorit an sich wie Dn. Aber auch noch andere atl Schriftsteller stehen, wie sich immer klarer herausstellt, mehr oder minder unter dem Einflusse der babylonischen Sprache

Abfassung ins Feld geführt werden. Das ד wird eben nicht als reiner Dental, sondern sibiliert (= arab. d) ausgesprochen worden sein, so dafs eine graphische Wiedergabe sowohl durch ד als durch ז möglich war. Hommel macht mit Recht (in ThLbl 1905, Sp. 149) auf die in dem sog. assyrischen Doomsday-book vorkommenden mesopotamischen und sicher aramäischen Eigennamen aufmerksam, deren zweites Element die Keilschrift als idri = עזרי und dimri = זמרי wiedergibt. Anderseits könnte die Ersetzung eines älteren זי durch das spätere די auch recht wohl dem späteren palästinensischen Schlufsredaktor aufs Konto geschrieben werden.

[1] Eventuell rührt auch bei Esr die „westaramäische" Form der in ihm enthaltenen aramäischen Urkunden erst von einem späteren, palästinensischen Schlufsredaktor her.

[2] Das Westaramäische würde demnach die ursprünglichere Sprachstufe reflektieren und dem noch nicht gespaltenen altaramäischen Idiome am nächsten stehen.

und Kultur, so vor allem Ezechiel, bei dem man wohl eine Kenntnis der babylonischen Sprache voraussetzen darf. Man vgl. dazu D. H. Müller, Ezechielstudien, Berlin 1895, 54ff und Daiches in JqR XVII (1905) 447f. Für Hab hat Peiser in Mitteil. der Vorderasiat. Gesellsch. VIII (1903) 4ff wahrscheinlich gemacht, daſs dessen Verfasser mit assyrischer Literatur vertraut war. Und kürzlich hat Grimme[1] eine recht beachtenswerte Hypothese vorgetragen, derzufolge wir auch beim Buche Koh babylonischen Boden unter den Füſsen hätten.

Zum Schlusse möchte ich noch zu einigen der von Rieſsler behandelten Dn-Stellen ein paar kurze Bemerkungen machen, die lediglich das verwertete assyriologische Material betreffen.

2, 12 *šutêlû* (III 2 von elû = hoch sein) 1. hinaufführen, 2. laut aussprechen, laut anrufen. Diese Bedeutung gibt Rieſsler auf Grund von Delitzsch, H.-W. 62. Das šutêlû jener Stellen, für die Delitzsch eine Bedeutung „laut aussprechen etc." in Erwägung zieht, wird kaum zu elû = „hoch sein" gehören, sondern ist wohl besser III 2 von alû und bedeutet wohl „schwören"; es entspricht hebr. אָלָה fluchen; Hiphil (wie im Arab.): schwören.

3, 19 *barû* bedeutet wohl immer nur „sehen, besehen, prüfen" (vgl. Jensen, Keilinschr. Biblioth. VI, I 532), nicht auch: „entscheiden, festsetzen".

7, 17 Die Infinitive (I, 1) der beiden für diese Stelle zitierten Verba lauten aṣû und ṣa'u, nicht ûṣû und iṣû'û. Es ist sehr fraglich, ob ṣa'u als „verheeren, vernichten" (so Delitzsch, H.-W. 565) erklärt werden darf; an allen Stellen, in denen diese Wurzel vorkommt, paſst viel besser die Bedeutung „wegnehmen".

8, 13 Ein Wort *ḫablatu* = „Frevel" ist bisher in der assyrischen Literatur nicht zu belegen; das von Delitzsch, H.-W. 267 so gelesene Wort muſs, wie dies mehrfache phonetische Schreibungen ganz sicher machen, *ḳillatu* gelesen werden; vgl.

[1] Vgl. dessen Aufsatz „Babel und Koheleth-Jojakhin" in OrLz VIII (1905) 432—438.



dazu Zimmern, ZA XI 89; Muss-Arnolt, Dictionary of the Assyrian Language 913.

11, 20 Einen Stamm *ḫâṭu* II. = „überwältigen, bezwingen“ gibt es wohl ebensowenig wie ein *nagâšu* I. = „niederwerfen, überwältigen“; vielmehr wird man (gegen Delitzsch, H.-W.) im Assyrischen mit einer Wurzel *ḫâṭu* = „schauen, durchschauen, prüfen, überschauen, Aufsicht führen“ und einer Wurzel *nagašu* = „treten, gehen“ sehr gut auskommen[1].

[1] Ich erlaube mir, für eine eingehende Behandlung dieser beiden Wurzeln auf meine in den nächsten Monaten erscheinenden „Studien zum assyrischen Lexikon“ zu verweisen.

Zur Apostolizität des Jakobus und Judas (nach den Evangelien).

(Schlufs.)

Von Dr Friedr. Maier in Freiburg i. Br.

B. Die Argumente der *Gegner* der Identität der Herrnbrüder und Apostel[1].

I. Die Verwandtschaftsbezeichnungen in den Apostelkatalogen.

1. Das Kapitel, das hier zur Erörterung steht, gehört in erster Linie zu denen, in welchen beiderseits durch die Objektivität verletzende Übertreibungen oder Verdunkelungen gesündigt wird. Die Apostelkataloge sollen nicht nur die Brüderschaft des Jakobus und Judas (Meinertz 25), sondern auch das gerade Gegenteil (Zahn 345 ob.) beweisen; beides ist in dieser Präzision falsch. Betrachtet man die vier Verzeichnisse[2] unter dem doppelten Gesichtspunkt der *Zusammenstellung oder Paarung* einerseits und der *Verwandtschaftsbezeichnungen* anderseits, so ergibt sich folgendes detaillierte Bild:

a) *Mt* stellt nicht nur Petrus-Andreas, Jakobus-Johannes, sondern auch Jakobus-Thaddäus zusammen; auch die übrigen Namen sind gepaart. Jedes zweite Glied des ersten Doppelpaares hat den Beisatz ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Thaddäus ist ohne denselben.

[1] Hofmann (Das NT zusammenhängend untersucht VII 2, 145—152; VII 3, 1—6) will die ganze Argumentation der Gegner durch seine Doppelreihe von Herrnbrüdern und Herrnvettern — alle vier tragen jedesmal dieselben Namen — niederschlagen. Dieses Postulat ist nur geeignet, dem Gegner Mut zu machen.

[2] Mt 10, 2—4. Mk 6, 16—19. Lk 3, 14—16. Apg 1, 13.

b) *Mk* paart nicht die Brüder, sondern verbindet das bevorzugte Trifolium[1] Petrus-Jakobus-Johannes (äufseres Motiv: Namenbeilegung). An 4. Stelle folgt Andreas; doch ist bei der ausnahmslosen Verbindung mit καί eine sonstige äufsere Gruppierung nicht ersichtlich, ein Zusammenhang des Andreas mit dem vorausgehenden Trio aufser durch die stumme Stellung nicht ausgedrückt. Darum hat es auch weniger zu sagen, wenn Jakobus-Thaddäus zusammenstehen. — Die verwandtschaftlichen Beziehungen werden nur zu den Zebedaiden angegeben, und zwar in aller Ausführlichkeit, dagegen nicht zu Petrus-Andreas und Jakobus-Thaddäus. Beachtenswert ist, dafs Petrus-Andreas nicht bei einander, sondern durch zwei Apostelnamen getrennt stehen, aber trotzdem und trotz der weitläufigen Personalien bei den Zebedaiden[2] nicht als Brüder charakterisiert sind.

c) *Lk* nennt wieder zuerst Petrus-Andreas-Jakobus-Johannes; an viertletzter Stelle steht Jakobus Alphaei, an zweitletzter Judas Jakobi, dazwischen also ein Apostelname (Simon). Doch darf hierbei nicht übersehen werden, dafs 'Ι. 'Ιακώβου, auf 'Ιάκωβος 'Αλφ. zurückweisend (vgl. ob. S. 185), diese Differenz ziemlich paralysiert, ja geradezu etwas vor Mt und Mk voraus hat. — Als Brüderpaar sind nur Petrus-Andreas hervorgehoben, nicht dagegen die Zebedaiden (weil 5, 10 schon vorgestellt!)[3], nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, Jakobus-Judas (vgl. aber unten 2). Erst vor Jakobus Alphaei begründet das Fehlen des sonst immer stehenden καί eine neue Reihe, die die Letztgenannten enger zusammenschliefst.

---

[1] Wellhausen (Ev Marci 25) meint, Andr. u. Phil. seien als die einzigen ganz griechischen Personennamen zurückgestellt worden (?).

[2] 'Ιάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ 'Ιωάννην (τὸν ἀδελφὸν [τοῦ 'Ιακώβου]).

[3] Man mufs darauf hinweisen (vgl. S. 258); die Möglichkeit, dafs deshalb (wegen 5, 10) im folgenden c. 6(, 14) die Brüderschaft der Zebedaiden verschwiegen wird, ist um so mehr anzuerkennen, als der ausdrücklich als Bruder Petri bezeichnete Andreas uns vor 6, 14 überhaupt noch nicht begegnet ist (gegen Meinertz 26).

d) *Apg* deckt sich nicht mit Lk, wie man meinen sollte. Petrus-Johannes-Jakobus-Andreas stehen wieder an der Spitze, Joh. aber an 2. statt an 4. Stelle, d. h. das Brüderpaar Petrus und Andreas ist getrennt. Die übrigen Namen sind unverkennbar gepaart, Jakobus Alphaei und Judas Jakobi (wie bei Lk) durch Simon getrennt (vgl. jedoch c). — Die Andeutung verwandtschaftlicher Beziehungen fehlt, trotzdem die Söhne des Jonas durch die des Zebedäus geschieden sind, durchgängig.

Was lehrt diese Übersicht? 1) Der Mangel des ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ bei Judas als Argument für die Nichtidentität ist vollkommen unbeweiskräftig; vgl. Mt Lk Apg gegen den einen Mt und Lk Apg (Ἰούδας Ἰακώβου; vgl. unten) gegen Mt Mk! 2) Die Zusammenstellung von Jakobus und Thaddäus bei Mt (!) und Mk hält der nicht zu überschätzenden lukanischen Trennung das Gleichgewicht.

2. Nach der Seite der *Identität der Apostel und Herrnbrüder* ist folgendes zu bemerken.

a) Die Gruppierung der Apostelnamen in allen vier Katalogen läſst nur ein Prinzip erkennen, das antiklimaktische, mit groſszügiger Durchführung und Freiheit in Einzelheiten. Im Vordergrund stehen die hervorragendsten und besonders ausgezeichneten Jünger, deren Berufung (Thomas ausgenommen) ausdrücklich berichtet wird: das Viergespann Petrus-Jakobus-Johannes-Andreas einerseits, Philippus und Bartholomäus[1] sowie Matthäus[2] und Thomas[3] anderseits. Für den Rest der Apostel (Jak., Jud., Sim., Jud.) bleiben somit ganz von selbst die letzten Plätze übrig; den Schluſs bildet immer der Verräter. Daſs Jakobus und Judas Thaddäus Brüder waren, ist daher aus ihrer Verbindung oder Paarung an sich nicht zu entnehmen[4], aber sie begünstigt die Vermutung, und zwar um

[1] Jo 1, 44—49. [2] Mt 9, 9. Mk 2, 13ff. Lk 5, 27ff.

[3] Jo 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; 21, 2.

[4] So z. B. Schleyer, (Freiburger) Zeitschr. f. Theol. 1840, 94; Meinertz 25.

so mehr, als wir bei der letzten Vierergruppe die gröfste Konstanz[1] wahrnehmen (Mt, Mk gegen Lk).

b) Tatsächlich frappant ist die Nichtbezeichnung oder nicht direkte Bezeichnung des Bruderverhältnisses zwischen Jakobus und Judas Thaddäus insofern, als dieser Mangel der ausdrücklichen (ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ) Charakterisierung den drei Evv und der Apg, d. h. allen vier Katalogen gemeinsam und bei den übrigen Brüderpaaren ohne Analogie ist[2]; insofern stehen die beiden Apostel isoliert, und die Freunde der Identität werden daran nicht stillschweigend vorübergehen dürfen. Als positives Argument für die Nichtidentität ist die Erscheinung freilich unzulänglich[3]; verliert sie aber deshalb schon ihre Bedeutung als Argument gegen die Identität? Ich stelle folgendes der Prüfung anheim: 1) Unter der Voraussetzung, die unsere Überraschung hervorruft, würde es sich nicht um ein Apostel- und Brüder*paar*, sondern blofs um das erstere handeln, denn der Brüder sind es vier. Dafs die nicht nur im Apostolat, sondern auch numerisch vereinigten Paare als moralische Einheiten empfunden wurden, ist einleuchtend; bei den Herrnbrüdern war von diesem Zusammengewachsensein der beiden apostolischen unter ihnen keine Rede[4]; hier mufste die Herrnbruderschaft in den Vordergrund treten. 2) Petrus-Andreas, Jakobus-Johannes (bzw. Petrus-Joh.) treten nicht nur in den Apostelkatalogen, sondern auch in der evan-

---

[1] Vgl. dagegen die Variation innerhalb der beiden ersten Viererreihen. Die Nummern der Plätze sind: für Petrus (immer): 1, Andreas: 2. 4. 2. 4, Jakobus: 3. 2. 3. 3, Johannes: 4. 3. 4. 2, Philippus (immer): 1, Bartholomäus: 2. 2. 2. 3, Matthäus: 4. 3. 3. 4, Thomas: 3. 4. 4. 2.

[2] So spitzt sich das Argument zu; Lk 6, 16 allein ist freilich durch den Hinweis auf die Zebedaiden *in etwa* unschädlich zu machen (vgl. Meinertz 25 f; durch das Hereinziehen der „mündlichen Tradition" begibt sich jedoch M. [7] auf gefährlichen Boden; waren Jak. und Jud. als Brüder bekannt, wozu dann der Zusatzgenetiv? waren sie es nicht, warum dann blofs der Gen. [ohne ἀδελφός]?)

[3] Man vergleiche dazu den faktischen Tatbestand ob. S. 256 f *c d* (!) u. S. 256 A. 3.

[4] Endemann (844 845) argumentiert zwar sehr zuversichtlich damit, aber wenig überzeugend (subjektiv!).

gelischen Geschichte gepaart auf. Die Dyas ist gewissermaſsen historisch geworden. Auch hier liegen die Verhältnisse bei den Herrnbrüdern anders. Der einzelne tritt überhaupt nicht hervor, das Apostelpaar als solches auch nicht, immer nur unbestimmt: „die" Brüder des Herrn. 3) Durchschlagend ist die Beobachtung, daſs Jakobus, Judas, Simon von den gleichnamigen, schon genannten oder gleich zu nennenden Aposteln *unterschieden* werden sollen; die Evv halten sich hier an die gebräuchlichen Bezeichnungen[1]. 4) Gerade die Eigenschaft des Jakobus und Judas als ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου mochte schuld daran gewesen sein, daſs gerade und immer bei ihnen das gegenseitige Bruderverhältnis unausgedrückt blieb. Das völlige Schweigen darüber wäre eine Parallele zu dem untergeordneten Platz, der den Herrnbrüdern in den Apostelverzeichnissen angewiesen ist.

Das mag zu diesem Punkt genügen; für die Argumentation pro ist er nur mit Vorsicht und Zurückhaltung und nur sekundär zu gebrauchen, für die Argumentation contra entbehrt er der durchschlagenden Kraft überhaupt.

II. Die Herrnbrüder Mk 3, (21) 31ff u. Parall.; Jo 7, 3ff[2].

Die zwei Episoden, die die vorgesetzten Stellen der Evv berichten, sind in Verbindung mit Apg 1, 14 (vgl. 1, 13; dazu S. 164 A. 1) die einzigen Klippen, an denen unserem bisher eruierten Tatbestand Gefahr droht. Um so bedauerlicher ist es, daſs Meinertz, obwohl Zahn (vgl. 337 331f) allen Nachdruck darauf legt, sowohl gegenüber Mk als auch gegenüber Apg sich in unverbrüchliches Stillschweigen hüllt und bei Jo wenigstens nicht einwandfrei argumentiert.

1. Mk 3, (21) 31ff u. Parall. Ein exklusives Verhältnis zwischen den Zwölfen und den „Herrnbrüdern" kann nur auf

[1] Vgl. Endemann 844f („wie sie im Apostelkreise in Gebrauch waren"; würde richtiger sein, wenn „im Apostelkreise" fehlte!).

[2] Weiſs (Einl. ³372) operiert auch mit Mt 28, 10, übersieht aber vollständig die klar am Tage liegende Gleichung 28, 7 (spricht der ἄγγελος) = 28, 10 (spricht Jesus) = 28, 16!

Grund des dunkeln[1] Mk-Textes konstruiert werden — zu den übrigen Synoptikern vgl. die Szene Mt 20, 20ff — und zwar nur, wenn 1) 3, 20 statt ἔρχεται ἔρχονται zu lesen wäre, wenn 2) die formelle Verknüpfung von 3, 16—19 (Apostelkatalog) unmittelbar mit 3, 20ff chronologisch zu Recht bestünde, wenn 3) die sachliche Zusammengehörigkeit von 3, 21 und 3, 31ff, die freilich täuschend nahe liegt, gesichert, und wenn 4) die Herkunft der οἱ παρ' αὐτοῦ 3, 20 und damit ihre Identität mit den Personen 3, 31ff fraglos wäre. Das alles ist nicht der Fall. א B Γ Tisch. WH lesen ἔρχεται. Nach Mt 12, 46ff vgl. mit 10, 1ff; Lk 8, 19ff vgl. mit 6, 14ff hat Mk 3, 16—19 nichts mit 3, 20ff zu tun. Was die beiden andern Punkte angeht, so ist es, rein exegetisch betrachtet, unleugbar, daſs 3, 31 den Blick wieder zurück auf 3, 21 fallen läſst[2]; aber ausschlaggebend kann diese Beobachtung nicht sein, zumal die Personen von 3, 31ff gar nicht den Anschein erwecken, als kämen sie in dem Glauben[3] und in der Absicht (κρατῆσαι[4], ὅτι ἐξέστη)[5] wie die οἱ παρ' αὐτοῦ 3, 21. Man würde dann wohl auch statt des etwas Neues ankündigenden καί das wiederaufnehmende οὖν[6] erwarten. Dazu noch ἐξελθόντες. Klostermann, Keil, Schanz, Zahn denken an das Verlassen des Wohnhauses in Kapharnaum. Dagegen läſst sich nicht viel sagen (der

---

[1] Daher die Varianten in D, einzelnen Vulg.- u. vielen Itala-Hss.

[2] Gegen Pölzl (Komm. II 1, 104; Nr 3 u. 4 sehr schwach!).

[3] Daher ὅτι ἐξέστη, nicht (wie bei direkter Rede) ὅτι ἐξίσταται. — Die impersonelle Fassung des ἔλεγον (Schanz) ist der unmittelbaren Verbindung wegen (ἐξῆλθον ..., ἔλεγον γὰρ ...) wenig wahrscheinlich.

[4] Vgl. 6, 17; 12, 12; 14, 1 44 49 51. An das Schlimmste (gewaltsame physische Überwältigung) zu denken, ist jedoch nicht notwendig (vgl. Pölzl a. a. O. 95).

[5] Zahn wählt in wohlverstandenem Interesse die stärksten Ausdrücke: „um den Verstand gekommen“ (332), der „Rasende“ (332 A. 2); vgl. auch Belser (JoEv 97): „er sei verrückt“. Diese hochgradige ἔκστασις (Wahnsinn) hat jedoch mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Mk (2, 12; 5, 42; 6, 51) und nach Meyer-Weiſs mit dem des NT überhaupt nichts zu tun. Auf dämonische Besessenheit (bes. ältere Ausleger; vgl. auch S. 261 A. 2) kann nur ein verfrühter Blick auf V. 21 raten lassen (vgl. z. d. St. Schegg, Schirlitz, Meyer-Weiſs, Pölzl).

[6] So nur A und rec.

Heiland selbst macht nach Mk 1, 29 ff; 2, 1 f wohl im Hause des Simon und Andreas Station), nur bleibt die ganze Episode 3, 21 (ἀκούσαντες, ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν, ὅτι ἐξέστη) angesichts 1, 33 ff 37; 2, 1 ff ziemlich unmotiviert[1]. Reithmayr (Galaterbr. 103), Wellhausen (zu 3, 31) u. a. denken daher an Nazarethaner. Diese Erklärung hat jedenfalls das für sich, daſs sie die 3, 31 ff *vorbereitende*[2] Notiz 3, 21 am besten erklärt, und daſs das gravierende Reden und Tun der οἱ παρ' αὐτοῦ besser zu den notorisch ungläubigen Nazarethanern (Mk 6, 4), bei denen Jesu ἀδελφαί verheiratet waren (Mt 13, 56), als zur Mutter Gottes (!)[3] und den Herrnbrüdern paſst, die mit Jesus nach Kapharnaum übergesiedelt waren. In diesem Falle wären die Personen von denen Mt 13, 55 u. Parall. vollständig verschieden. Das Erscheinen der Mutter Gottes wäre dann vielleicht so zu erklären, daſs die Nazarethaner, die durch sie zu siegen hofften, sie aufgesucht, vielleicht geängstigt und zum Mitgehen gedrängt hatten.

Man sieht, die isolierte Mk-Stelle 3, 21 vgl. mit 3, 31 ff läſst sich bei keiner Erklärung ganz aufhellen. Ist ein Fragezeichen beseitigt, so taucht wieder ein anderes auf: der Text bleibt immer neutral. Um so gewagter ist es, aus den dunkeln Worten des Ev voraussetzungsvolle — ohne das geht es nicht — peremptorische Schlüsse zu ziehen.

2. Jo 7, 3 ff[4]. Die Komplikation ist hier eine ähnliche wie bei Mk[5]. Es hat stark den Anschein, daſs 6, 64 66—68

---

[1] Endemann (846) findet den Schlüssel in ὥστε μὴ δύνασθαι μηδὲ ἄρτον φαγεῖν 3, 20^b; ἀκούσαντες würde also speziell 3, 20^b zum Objekt haben. Das kann richtig sein, aber nur das; im übrigen ist die Situation eine andere, indem 3, 20^b offenbar sich in dem οἶκος verwirklichen sollte, wo man eben angekommen.

[2] Anders Wellhausen (27); nach ihm wäre 3, 20 f eigentlich die Einleitung zu 3, 31 ff und nur deshalb vor 3, 22 ff geschoben, um für die Aussage der Pharisäer eine Anknüpfung zu gewinnen (?).

[3] Auch Zahn (332 A. 2) gibt zu, daſs „Maria schwerlich mitinbegriffen zu denken sei"; wie steht es aber dann mit der Gleichung οἱ παρ' αὐτοῦ = 3, 31?

[4] Vgl. Meinertz 29 f.

[5] Daher Holtzmann (a. a. O. 219): „was vollkommen mit der synoptischen Voraussetzung Mk 3, 21; Mt 12, 46 47 stimmt."

mit 7, 3ff (7, 5 scheint auf 6, 64 zurückzublicken) zusammengebracht werden muſs. Der Unbefangene wird die Herrnbrüder jedenfalls auf eine Stufe stellen mit den abtrünnigen Jüngern (z. B. Belser, JoEv 251f). Dabei ist noch vom exegetischen Standpunkt aus von vornherein Zahn (333) gegen Meinertz (30) darin beizustimmen, daſs unter den ungläubigen[1] „Herrnbrüdern" 7, 3 5 10 jedenfalls die 2, 12 vorgestellten zu verstehen sind, d. h. daſs der artikulierte und durch *οὐδὲ γάρ* bedeutungsvoll charakterisierte Begriff hier wie dort derselbe ist, nämlich der bekannte engere, beschränkte, sozusagen technische Begriff. Es spricht also alles dafür, daſs die 7, 3ff redenden eigentlichen Herrn„brüder" nicht Apostel waren (vgl. 6, 64 66—68)[2].

Eine andere Frage ist — und hier liegt die Entscheidung — ob 7, 3ff alle vier Brüder gemeint sein müssen, oder ob die Stelle eine Einschränkung auf die nichtapostolischen zuläſst. Der Analogiebeweis dafür, den Meinertz (30) vorbringt, ist hinfällig. Die Parallelisierung von Jo 2, 12 mit Mt 12, 46; Mk 3, 31; Lk 8, 19; Apg 1, 13 14; *1 Kor 9, 5* ist unvollziehbar, weil Jo 2, 12 vor die Apostelwahl fällt (vgl. Belser, JoEv 155), wo der Herr erst fünf berufene Jünger hat, unter denen sich die Herrn„brüder" nicht befinden (Jo 1, 35ff 41ff 44 46; Lk 5, 1—11)[3].

Dieser Tatbestand entkräftet selbstverständlich anderseits auch die Zahnsche Gleichsetzung von Jo 2, 12 und Jo

[1] Zum wahren, die ἀδελφοί entlastenden Inhalt des οὐδὲ. . .ἐπίστευον (vgl. damit Mt 20, 20ff; Lk 24, 21; Apg 1, 6) s. etwa Ad. Maier, JoEv I 222ff; Endemann a. a. O. 847f („Leute, die überhaupt nicht an Jesum glaubten, würden solche Worte wie 7, 3 gar nicht gesprochen haben").

[2] Dagegen halte ich es für mindestens bestreitbar, daſs „der ganze Zusammenhang, bes. V. 10, eine Trennung der redenden ‚Brüder' von der nächsten Umgebung des Heilands *verlangt*" (Meinertz 29); vgl. dgg. 2, 12. Jedenfalls möchte ich bezweifeln, ob οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ V. 10^{b} Begleitung durch die Apostel gestattet.

[3] Weiſs (Einl.[3] 372 A.) sieht Jo 2, 12 die Brüder von den „gläubigen Anhängern" unterschieden. Das ist zuviel geschlossen. Die besondere Nennung der Brüder neben der Mutter ist ziemlich natürlich, ob sie Jünger waren oder nicht. In diesem Punkt steht nur soviel fest, daſs „sie" bis dahin (2, 12) nicht berufen waren. Vgl. übrigens S. 264f.

3, 5 7 10. Es ist ein gewaltiger Unterschied zwischen 2, 12, welches vor die Zwölferwahl fällt und die (vier) „Brüder“ mit den (fünf) „Jüngern“ zusammenschliefst, und 3, 5ff, wo bereits die geschlossene Zwölferzahl (6, 67) besteht und ein Ausschlufs der „Brüder“ 7, 3ff durch 6, 64ff mindestens sehr nahegelegt ist.

Dazu die Analogie von 1 Kor 9, 5, die durchaus nicht mit Jo 2, 12 verloren geht. Für Zahn (355) ist es „selbstverständlich“, dafs nicht alle vier Brüder, sondern nur diejenigen gemeint sind, „von denen die Korinther gehört hatten, dafs sie als Missionare ein Wanderleben führten“. Auf die Begründung im Relativsatz würde man zwar gerne verzichten, aber das ist a priori klar, dafs οἱ ἀδελφοί τ. κ. (Jakobus minor!) ebensowenig wie οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι (Apg 12, 2!) mathematisch verstanden werden mufs (vgl. Zahn selbst a. a. O.); Paulus kommt es nicht auf die Zahl, sondern auf die Qualifikation an. Der Notwendigkeit der Einschränkung bei 1 Kor 9, 5 entspricht wenigstens die Möglichkeit bei Jo 7, 3ff, eine Möglichkeit, die nach dem Tatbestand S. 164ff durch 6, 64ff zur Notwendigkeit wird. Das ist, um mit Zahn zu reden, „einfach anzuerkennen“ [1]. —

III. Ein Argumentum e silentio.

Es ist eine alte Übertreibung, dafs die Brüder Jesu immer zugleich mit der Mutter Jesu (Mt 12, 46; 13, 55 Mk 3, 32; 6, 3 Jo 2, 12; 6, 42), nie mit Maria Klopae auftreten, was nach Beyschlag (bei Meyer XV⁶ 2; vgl. Zahn 360 u. a.) „ganz unverständlich“ wäre, „wenn sie Söhne der letzteren, nicht der ersteren wären“.

---

[1] Nach Zahn (333) „durfte die Absicht einer Beschränkung auf einen Teil der Gruppe nicht unausgesprochen bleiben“. Z. geht dabei von der ihm günstigen Voraussetzung aus, dafs die Leser des Jo-Ev nichts von Herrnbrüder-Aposteln wufsten, in welchem Falle sich doch nach Z. aus 6, 64ff die Beschränkung von selbst ergab. Dazu kommt, dafs die Herrnbrüder namenlos auftreten und auch bisher keine Namen genannt sind. — Die „Parallelen“ Jo 6, 64 70; 13, 10 18; 17, 2 sind nicht geeignet, Eindruck zu machen.

1. Streng genommen schrumpft das „immer" auf zwei Male zusammen (Mt 12, 46 = Mk 3, 32 *u.* Jo 2, 12), und auch diese sind ungefährlich. Mt 13, 55 = Mk 6, 3 [= Jo 6, 42] hat von vornherein auszuscheiden. Von einem „Auftreten" mit der Gottesmutter ist nicht die Rede, vielmehr liegt hier blofs ein Zeugnis für die Existenz von Herrnbrüdern vor. Das bleibt auch nach unserer Auffassung der Fall; wir „fordern" eben nicht, „dafs ἀδελφός ... den Vetter bezeichne" (vgl. oben S. 177 A. 3; 168 A. 4; gegen Zahn 360). Die Sprecher (Juden) nennen, eben weil sie es nicht besser wissen, „Brüder Jesu" (im eigentlichen Sinn), und nicht Söhne der M. Klopae[1]. Die Evv aber können sie nicht anders („Vettern"; so Beyschlag) sprechen lassen, als sie tatsächlich gesprochen haben. — Jo 2, 12 berichtet nur einen kurzen, vorübergehenden Aufenthalt[2], der mit dem definitiven synoptischen Umzug nach Kapharnaum (Mt 4, 13: κατῴκησεν) doch wohl nicht ohne weiteres zu identifizieren ist. Der Zweck war vorläufige Quartierbestellung[3]; das ist wegen οὐ πολλὰς ἡμέρας und auch wegen der späteren Notiz Jo 4, 3 verständlicher als der unmittelbare Anschlufs der faktischen Übersiedelung an die Hochzeit von Kana. Jo 4, 3 43 wird im Rückblick auf 1, 44ff; 2, 12 13ff den übrigen Beweismomenten Zahns (331)[4] ebenfalls gerecht. Die Reihenfolge der Personen ist ganz natürlich (vgl. dazu ob. S. 168 mit A. 2); auf die Familie kommt es deshalb nicht an, höchstens liefse 2, 12 vgl. mit 2, 2 + 2, 1 vermuten, dafs die „Brüder" zum Schülerkreis Jesu ge-

---

[1] Am frappantesten lautet Mk 6, 3: ὁ υἱός τῆς Μ. καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου κτλ. (Jesus ἀδελφός des Jk. etc.!); auch Mt 12, 48—50 = Mk 3, 33—35 = Lk 8, 21 (allgemeine Belehrung) klingt nur dann natürlich und ungekünstelt, wenn ἀδελφός bzw. ἀδελφή wörtlich gefafst werden. Wir verzichten daher auch auf den Artikel in Mt 13, 55 und Parall. (schon wegen Lk 4, 22) und die „Singularität" des „der Zimmermann" (s. Endemann 851).

[2] κατέβη ... καὶ ἐκεῖ ἔμειναν *οὐ πολλὰς ἡμέρας*.

[3] Belser, EvJo 81 125f 128.

[4] Hinweis auf Jo 4, 46; 6, 1 7 22 24 59 u. Mt 13, 55; Mk 6, 3 (Aussagen der Nazarethaner über die ἀδελφαί).

hören[1]. Auch über das Zusammenreisen braucht man sich keine Gedanken zu machen; es ist um so selbstverständlicher, wenn man gleich nachher zusammen (vgl. Jo 2, 17; 7, 3ff) das nahe bevorstehende (Jo 2, 13) Osterfest besuchen wollte.

Es bleibt noch Mt 12, 46 = Mk 3, 32 = Lk 8, 19. Die einzige Stelle, die ernstlich in Frage kommt. Zu Mk vgl. ob. S. 259ff. Abgesehen davon wäre ein strenger Beweis nur dann geliefert, wenn zu gleicher Zeit auch die M. Klopae anwesend war; und selbst dann gilt das oben (S. 264) zu Mt 13, 55 und Parall. Bemerkte: es fehlt jede Handhabe dafür, dafs wir den Zuhörern Jesu — nur in ihrem Sinn referiert der Evangelist — die Kenntnis des wahren Sachverhaltes zutrauen müssen.

2. Aufserdem steht folgendes entgegen:

a) In Mk 3, 21 (= 3, 31?) ist jedenfalls (auch nach Zahn 333 332 A. 2) die Mutter des Herrn auszunehmen. Jo 7, 3—10 spielt sich ebenfalls nur zwischen Jesus und seinen „Brüdern" ab. Und umgekehrt in der Passionsgeschichte: die Mutter ohne die „Brüder". Dagegen Apg 1, 14 (trotz Jo 19, 25!) Mutter und „Brüder" wieder beisammen[2]. b) Die Herrnbrüder sind mit den Söhnen der Maria (Klopae) identisch (ob. S. 177ff); ihr Verhältnis zu M. Klopae ist wenigstens indirekt festgehalten. c) Eine ebenbürtige Gegeninstanz ist die Tatsache, dafs die Herrnbrüder auch niemals Söhne Josephs oder Mariä heifsen. „Seit der Geburt Jesu bestand die Familie nach allen Erzählungen, die hierüber Aufschlufs geben müfsten, wenn es sich anders verhielte, aus Joseph, Maria, Jesus" (Zahn 330; zu Lk 2, 41—51 vgl. Meinertz 14f A. 3). Diese ausnahmslos geltende Entgegenhaltung[3] mufs sich gefallen lassen, wer auf den Mangel des „Söhne der M. Klopae" abhebt. Es gibt wohl Söhne einer „andern Maria" (ob. S. 179f

[1] Vgl. Calmes, Ev. sel. s. Jean 264. [2] Das auch zu Zahn 337 A.

[3] Hinweise auf Einzeltexte sind jedoch unstatthaft. An Stellen, wo Jesus der Ausgangspunkt der Benennung ist (so immer, auch Apg 1, 14; Mt 12, 46; Mk 3, 31), ist die gewählte Ausdrucksweise selbstverständlich; niemand wird behaupten, dafs hier eine „Bezeichnung wie τὰ τέκνα αὐτῆς *viel (!) natürlicher* gewesen wäre" (gegen Meinertz 17).

177ff 182f), die wir aus guten Gründen mit der M. Klopae identifizieren (ob. S. 174ff), aber es gibt keine Kinder Mariä aufser Jesus.

Überblicken wir noch einmal die bisherige, auf dem objektiven Tatbestand aufgebaute Untersuchung, so ergibt sich folgendes: 1) Den Vertretern der Nichtidentität gelingt es nicht, die positiven Argumente für die Identität zu entkräften, geschweige denn zu widerlegen. 2) Die Argumente für die Nichtidentität sind in Wirklichkeit neutral oder einfach unzutreffend. 3) Die Argumente gegen die Identität sind nicht alle ohne weiteres von der Hand zu weisen. Statt sie zu ignorieren, sollten die Vertreter der Identitätshypothese ihnen einmal gründlich in die Augen sehen. In keinem Fall aber halten diese Argumente den zahlreich entgegenstehenden positiven Argumenten auch nur entfernt das Gleichgewicht. Mit der Apostelfrage ist auch die Verwandtschaftsfrage gelöst. Sind die „Herrnbrüder" Jakobus und Judas mit den gleichnamigen Aposteln, den Alphäiden, bzw. mit den Söhnen der Maria Klopae Jo 19, 25 identisch, so können sie niemals leibliche (nachgeborene) Kinder der Mutter Gottes sein.

Nachschrift: S. 168, Z. 16 v. ob. ist zu „einerseits nicht nötig" folgende Anmerkung zu ergänzen:

Ist M. ἡ τοῦ Κλωπᾶ in „M., die Frau des Kl." aufzulösen (S. 169, a), so charakterisiert sie das unweigerlich als Schwägerin Mariä, denn Kl. war nach Heg. Josephs Bruder (S. 173 ob.; zum Ganzen vgl. Zahn 338); ob aber ἀδελφή so zu fassen ist, wird dadurch nicht berührt (gegen Zahn 338 360).

Der vom hl. Augustinus in der Schrift De consensu evangelistarum verwandte Evangelientext.

Von Dr Heinrich Joseph Vogels in München.

1. Die Ansicht des hl. Isidor von Sevilla, daſs Augustin mit den vielbesprochenen Worten De doctr. christ. II, 15, 22: In ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, nicht auf einen altlateinischen, sondern auf den durch Hieronymus geschaffenen Bibeltext hingedeutet habe[1], wurde i. J. 1824 durch C. A. Breyther[2] noch einmal aufgestellt. E. Reuſs[3] warf wenigstens die Frage auf, ob diese Stelle nicht vielleicht auf einen hieronymianischen Text abziele. Am Ende des verflossenen Jahrhunderts hat der englische Gelehrte F. C. Burkitt[4] die Ansicht Isidors zu Ehren gebracht. Eine Hauptstütze für seine These fand Burkitt in der Tatsache, daſs Augustin in der um 400 verfaſsten Schrift De consensu evangelistarum den durch Hieronymus i. J. 383 auf Veranlassung des Papstes Damasus hin emendierten Evangelientext angewandt habe[5].

[1] Etym. VI, 4 wendet Isidor wenigstens die augustinischen Worte auf den hieronymianischen Text an.

[2] Dissertatio theol. crit. de vi, quam antiquissimae versiones, quae extant, latinae in crisin evangeliorum IV habeant, Merseburg 1824.

[3] Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments[3], Braunschweig 1860, 436. In der 4. Auflage (Braunschweig 1864, 464) referierte er nur über seine frühere „Vermutung“.

[4] The old Latin and the Itala. Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. Armitage Robinson. Vol. IV, n. 3, Cambridge 1896, 55 ff: The ‚Itala‘.

[5] Ebd. 58 f: The evidence that the Gospel text in S. Augustine's great critical work de Consensu Evangelistarum (circ. 400 AD) was based exclusively on the Vulgate is simply overwhelming.

Dies hatte auch schon der gelehrte Benediktiner Petr. Sabatier in der Vorrede zum ersten Bande seines fleifsigen, auch heute noch überaus wertvollen Italawerkes ausgesprochen: Leve etiam modicumque est quod suppeditarunt libri de consensu evangelistarum. Collatis namque his Augustini libris cum Vulgata nostra, utraque interpretatio una et eadem esse visa est; quod tamen de unis accipiendum est Evangeliis, quorum Augustinus interpretationem ab Hieronymo adornatam sic adhibuit, ut nihilominus alios Scripturae libros, tam ipsius novi, quam veteris Testamenti, iuxta antiquam LXX interpretationem laudarit. Hinc quamvis nullas Evangeliorum ex eo libro, plurimas tamen Actuum Apostolorum, necnon et Epistolarum et Apocalypsis sententias a Vulgata nostra discrepantes reperimus, nec praetermisimus[1].

Bei der Besprechung des Burkittschen Buches äufserte sich Th. Zahn[2]: „Unwiderleglich scheint mir (bei Burkitt) p. 59, 72—78 bewiesen zu sein, dafs Augustin in seinem gelehrten Werk De consensu evangelistarum um 400 die Vulgata zu Grunde legt unter gelegentlicher Berücksichtigung anderer Codices, welche einen alten afrikanischen Text enthielten.“ O. v. Dobschütz[3] schlofs sich dem Urteil Zahns an. Auch C. Weyman[4], H. Holtzmann[5] und P. Corssen[6] erachteten den Beweis bezüglich dieses Punktes als erbracht. In seiner Einleitung machte Th. Zahn ein neues Moment zu Gunsten der Ansicht, dafs Augustinus in der Schrift De cons. evv. den Vulgatatext verwandt habe, geltend. Er erinnert daran, dafs der von Hieronymus revidierte Text mit den eusebianischen Kanones und Sektiones ausgestattet gewesen sei: „Diese von Hieronymus bei den Lateinern eingeführte Einrichtung des Evangelientextes hat Augustinus sichtlich für seine harmonistische Arbeit benutzt, indem er lib. II—III den Matthäus

---

[1] P. Sabatier, Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus Itala ed. Paris. 1751, tom. I, praef. p. LVII.

[2] ThLbl 1896, 374. [3] ThLz 1897, 133 ff.

[4] Berl. philol. Wochenschr. 1897, 11 ff.

[5] Theol. Jahresber. XVI (1896) 109.

[6] GgA 1897, 416 ff.

an der Hand der zu diesem angemerkten Doppelziffern und der Kanones I—VII mit den Parallelen vergleicht und sodann liber IV nach dem Kanon X die jedem Evangelisten eigentümlichen Stücke durchgeht. Wenn er von Markus sagt: cum solo Iohanne nihil dixit (De cons. evv. I, 2, 4. W. 4, 13)[1], so beruht dieš nicht auf Studien, sondern einfach darauf, dafs Eusebius in den Kanones V—IX alle möglichen Kombinationen zweier Evangelien, nur nicht Markus-Johannes berücksichtigt hat. Auch die übrigen dort folgenden Bemerkungen sind im Blick auf die Kanones des Eusebius oder vielmehr auf einen vor Augustin aufgeschlagen liegenden Evangeliencodex der Vulgata geschrieben, an dessen Spitze er den Brief des Hieronymus an Damasus und die darin erläuterten Kanones fand. Eben hierdurch ist aufs neue bewiesen, dafs Augustin in De cons. evv. die Vulgata zu Grunde gelegt hat."[2]

2. Die Gestalt des Bibeltextes im Werke De cons. evv. scheint Sabatiers und Burkitts Meinung vollauf zu rechtfertigen. Burkitt stellte das Verhältnis zwischen De cons. evv., der Vulgataausgabe von Wordsworth (and White)[3] und zwei altlateinischen Übersetzungen (codd. brixianus und monacensis) ziffernmäfsig fest. Dabei gingen in 63 Versen: De cons. evv. mit Wordsworth gegen brixianus 68mal; De cons. evv. mit brixianus gegen Wordsworth 9mal; De cons. evv. gegen brixianus und Wordsworth 11mal; eine besondere Lesart jedes Textes lag vor in zwei Fällen. Bezüglich derselben Verse ergab eine Vergleichung von De cons. evv., Wordsworth und monacensis: De cons. evv. mit Wordsworth gegen monacensis 79mal; De cons. evv. mit monacensis gegen Wordsworth 7mal; De cons. evv. gegen Wordsworth und monacensis 12mal; in drei Fällen

[1] Das Zitat wird regelmäfsig doppelt gegeben; zuerst das übliche, nach Buch, Kapitel und Nummer. Das Eingeklammerte (W . . ., . .) bedeutet Seite und Zeile der Ausgabe von F. Weihrich, Corp. script. eccl. lat. vol. XXXXIII, Vindob. 1904.

[2] Th. Zahn, Einl. in das NT[2] II, Leipzig 1900, 196.

[3] Joh. Wordsworth (H. J. White), Novum Testamentum D. N. I. Ch. latine secundum editionem sancti Hieronymi. Pars prior: Quattuor evangelia, Oxonii 1889—1898.

hatte jeder Text eine besondere Lesart. Bei diesem Sachverhalt lag allerdings die Folgerung, dafs Augustin den durch Hieronymus revidierten Vulgatatext seinem Werke zu Grunde gelegt habe, recht nahe. Aber Burkitt hat nicht ernstlich genug mit der Möglichkeit gerechnet, dafs der Evangelientext auch gefälscht sein könne. Nachdem schon Johannes Mill[1] gezeigt hatte, dafs im augustinischen Speculum ‚Quis ignorat' der Bibeltext durch spätere Hand so „verbessert" worden ist, dafs die Erklärung der Schriftworte durch Augustin überhaupt nicht mehr zum Bibeltext pafst, und Fr. Weihrich i. J. 1887 eine durchgreifende Veränderung des Bibeltextes in dieser Schrift festgestellt hatte[2], hätten doch Stellen, wie De cons. evv. II, 12, 26 (W. 126, 22), wo in Lk 3, 16[b] das ‚sancto' fehlt, und De cons. evv. III, 6, 25 (W. 298, 21), wo Mk 14, 70 in der Form: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, zitiert wird, Stellen, die Burkitt keineswegs entgangen sind, ernstlicher erwogen werden müssen. Und sonderbar mufste es doch immerhin bleiben, dafs Augustin, der im Werke Contra Faustum (um 400) unzweifelhaft einen altlateinischen Text benutzte, in De cons. evv., einer Schrift, für die nur der beste Text gut genug sein konnte, die Vulgata des Hieronymus angewandt haben sollte, ohne dies auch nur mit einem Sterbenswörtchen anzudeuten! Unbegreiflich wäre vollends sein Schweigen über die Benützung der eusebianischen Kanones, an die Zahn glaubt. Mit Recht hat darum auch Weihrich in der Vorrede seiner Ausgabe[3] unter Hinweis auf den Fall im Speculum die Frage offen gelassen, ob Augustin den hieronymianischen oder einen altlateinischen Text in De cons. evv. angewandt habe.

3. Wir glauben uns für das letztere entscheiden zu müssen. Die Entscheidung ist freilich sehr erschwert durch den Umstand, dafs wir die Textgestalt der durch Hieronymus revidierten Vulgata nicht mehr besitzen. Die clementinische Vulgata

---

[1] Novum Testamentum graecum, proleg. 848 849, ed. 2, Lipsiae 1723, p. 81.

[2] Corp. script. eccl. lat. vol. XII, Vindob. 1887, praef. p. xviiii sqq.

[3] praef. p. xxvii sqq.



deckt sich zwar in weitaus den meisten Fällen mit ihr, aber es gibt auch Stellen genug, an denen sie eine altlateinische Lesart rezipiert hat. Über die von Wordsworth and White veranstaltete Ausgabe des Neuen Testamentes, die eine Wiederherstellung der hieronymianischen Emendation zum Ziel hatte, gehen die Urteile der Fachleute ja noch erstaunlich weit auseinander. Während O. v. Gebhardt bei der Anzeige des Werkes versicherte, man könne überzeugt sein, daſs es sich in den besten Händen befinde[1], und O. Rottmanner urteilt, daſs der gelehrte Herausgeber „so ziemlich alles geleistet, was man billigerweise erwarten und verlangen konnte“[2], bemerkt P. Corssen recht bitter: „Wie man sich einbilden kann, den hieronymianischen Text gewissermaſsen im Dunkeln tappend, durch einen glücklichen Zufall zu erwischen, ist mir doch auch nicht recht verständlich.“[3] Auf einem Wege, bei dem man so wenig sichern Boden unter den Füſsen hat, wird sich darum doppelte Vorsicht anempfehlen.

Zuvor eine kurze Bemerkung über die Texteszeugen Weihrichs, die ich seinen Prolegomena (p. VIIII—XXI) entnehme. Die weitaus älteste und beste Handschrift ist cod. B (Lugdunensis, saec. VI), in Unzialen geschrieben; ihm folgen dem Alter nach: cod. C (Corbeiensis, saec. VIII), sechs Handschriften aus dem 9. Jahrh.: P, H, A, S, E, L; cod. T stammt aus dem 9. oder 10. Jahrh.; dem 10. Jahrh. gehören an: W, R, O, N, M, F; dem 10. oder 11. Jahrh.: Q; zwei Handschriften entstammen dem 11. Jahrh.: D und U; endlich datiert V aus dem 12. oder 13. Jahrh. Sämtliche Hss sind nach Weihrich aus einem Archetyp geflossen und zerfallen in vier Familien; die erste wird gebildet durch BRTD, die zweite durch CPVF, die dritte durch ONMQ, die vierte durch HAEL.

Die kritische Ausgabe von Weihrich bietet im allgemeinen eine Bestätigung des vorzüglichen Maurinertextes[4], von dem

---

[1] ThLz 1891, 421 f. [2] Archiv f. lat. Lexikographie VII (1890) 307.
[3] Bericht über die lat. Bibelübersetzungen. Jahresber. für Altertumswissensch. Bd CI [1899. II] 71.
[4] Aug., Opp. tom. III, Paris. 1680.

der Mignesche nur ein Abdruck ist. Bezüglich des Bibeltextes ist die Abweichung der Weihrichschen Ausgabe von der der Mauriner am gröfsten, immerhin aber nicht bedeutend. Die Zahlenverhältnisse der Varianten, auf die Burkitt seine Beweisführung aufbaute, haben sich durch die neue Ausgabe etwas verschoben, sind aber im wesentlichen die gleichen geblieben. Dieser Weg führt uns nicht weiter.

4. Aber es haben zweifellos Veränderungen im Bibeltext der Schrift De cons. evv. stattgefunden. Dies lehrt nicht nur ein Blick in den kritischen Apparat, sondern auch der fortlaufende Text selbst. An einer ganzen Reihe von Stellen wird nämlich ein und derselbe Schriftvers in verschiedener Fassung wiedergegeben.

Mk 14, 30 lesen wir De cons. evv. III, 2, 7 (W. 275, 14): amen dico tibi, quia tu hodie in nocte hac, priusquam bis gallus vocem dederit, ter me es negaturus, mit allen Hss aufser C und P. Die Reihenfolge der Worte ‚ter me es negaturus‘ finden wir drei Seiten später (W. 278, 6) wieder; eine Seite nachher (W. 276, 12) aber lesen wir mit allen Hss: ter me negaturus es.

Mk 14, 70 lautet De cons. evv. III, 6, 25 (W. 297, 15): vere ex illis es, nam et Galilaeus es; eine Seite weiter (W. 298, 21) heifst es aber: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, mit allen Hss aufser C²PQ.

Jo 19, 15 lautet De cons. evv. III, 8, 35 (W. 319, 7): illi autem clamabant: tolle, crucifige eum. Nur ein ‚tolle‘ lesen in diesem Vers BR HAE¹L; De cons. evv. III, 14, 40 (W. 324, 10) wird aber durch alle Hss ein zweites ‚tolle‘ im nämlichen Vers bezeugt. De cons. evv. III, 13, 46 (W. 331, 21) hingegen fehlt wieder bei BRD ein ‚tolle‘.

Lk 22, 34 lesen wir De cons. evv. III, 2, 6 (W. 274, 16): Petre, non cantabit hodie gallus, donec ter neges nosse me. Zwei Seiten später (De cons. evv. III, 2, 7. W. 276, 4) lautet der Text ebenso; wieder einige Seiten weiter (De cons. evv. III, 3, 9. W. 280, 5) aber: donec ter abneges nosse me.

Nun wäre es ja immerhin möglich, dafs Augustin im einen oder andern Falle nach dem Gedächtnis zitiert und daraus die Ungenauigkeit zu erklären wäre; aber zu dieser Ungenauigkeit stände in sonderbarem Kontrast die Genauigkeit, womit Augustin die einzelnen Worte betrachtet und daraufhin prüft, ob sie nicht mit einer Parallelstelle im Widerspruch stehen [1].

Weiter könnte uns schon hier die Beobachtung führen, dafs beinahe regelmäfsig in derartigen Fällen die vetus latina als Zeugin einer der verschiedenen Lesarten eintritt:

Mk 14, 30 hat sangerm. I: ter me negaturus es.

Mk 14, 70 fehlt wenigstens bei cantabr. vor dem ‚vere ex illis es‘ das Wort ‚Petro‘.

Jo 19, 15 fehlt ein ‚tolle‘ bei colb. und fragm. sangall.

Lk 22, 34 gehen die Lesarten der vetus latina auseinander; vercell. hat: me ter abneges (om. nosse); veron.: me ter abneges nosse; corbei. II: > ter abneges me.

5. Aber hieraus lassen sich keine sichern Folgerungen ziehen. Ich gebe darum noch eine Reihe von Schriftstellen, die Augustin zitiert, mit der jedesmaligen Bezeugung der Handschriften. Wird letztere nicht hinzugefügt, so ist unter den Handschriften Einstimmigkeit vorhanden. Daneben stelle ich die Lesart der Vulgata nach der Ausgabe von Wordsworth and White (W. a. W.) und die Zeugen der vetus latina, die für den augustinischen Text eintreten [2].

---

[1] Augustin zitiert im Gegenteil, wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, mit peinlicher Genauigkeit an allen Stellen, wo man ein genaues Zitat erwarten kann. Als einzige Stelle, an der vielleicht ungenau zitiert ist, ist mir aufgefallen De cons. evv. III, 13, 50 (W. 336, 4). Hier wird Jo 19, 14 angeführt: erat autem parasceve hora fere sexta. Am Anfang des nämlichen Abschnittes (W. 331, 15) heifst es richtig: parasceve pascha hora etc. Indessen bietet für die erste Stelle (336, 4) cod. B, die weitaus älteste und beste Handschrift, PASCEVE, was immerhin auf eine Verschmelzung der beiden Worte parasceve und pascha hindeuten könnte. Wenn dieses ‚pasceve‘ im Archetyp gestanden hat, liegt auch hier vielleicht kein ungenaues Zitat vor.

[2] Für die Richtigkeit der Kollationen müssen Sabatier, Wordsworth and White, zuweilen auch Tischendorf (ed. VIII crit. mai.)

Mt 4, 25: turbae multae a Galilaea (De cons. evv. II, 19, 45. W. 145, 15) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: de galilaea. Wie Aug.: vercell., clarom., brix., sangerm. (graec.: ἀπὸ).

Mt 12, 40: Jona fuit (De cons. evv. III, 24, 66. W. 356, 19). W. a. W.: > fuit ionas. ‚Jonas fuit‘ liest Augustin in ps. 85 (MPL XXXVI 1098) und Epist. 102, 34 (ed. Goldb. 573, 17). ‚Fuit Jonas‘ in ps. 65 (MPL XXXVI 791).

Mt 12, 40: sic erit et filius (De cons. evv. III, 24, 66. W. 356, 21) bezeugt durch RD CPVF ON HAEL. W. a. W.: om. et. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., sangerm. I, clarom. (corbei. I). — Der von Weihrich angemerkte colb. ist nach Sabatier III 74 zu streichen. — Iren., Adv. haer. V, 31, 1 (MPG VII 1209), Ambros., De fuga saec. 4, 19 (ed. Schenkl 180, 5), De virginit. c. 19 (MPL XVI 299), August. in ps. 65 (MPL XXXVI 791), in ps. 85 (1098). Anders liest Augustin in Epist. 102, 34 (ed. Goldb. 573, 19).

Mt 15, 23: dimitte illam (De cons. evv. II, 49, 103. W. 212, 13). W. a. W.: eam. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I, colb., corbei. II.

Mt 17, 1: et duxit illos (De cons. evv. II, 56, 112. W. 218, 13) mit allen Hss aufser C^2. W. a. W.: ducit. Wie Aug.: sangerm., colb.

Mt 17, 10: oportet primum venire (De cons. evv. II, 57, 115. W. 220, 3) bezeugt durch BRTD (graec.: δεῖ). W. a. W.: oporteat. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., corbei., brix., sangerm.

Mt 20, 17: ascendens Jesus Hierosolyma (De cons. evv. II, 64, 124. W. 226, 6) (graec.: εἰς Ἱεροσόλυμα) bezeugt durch B und O. W. a. W.: hierosolymam. Wie Aug.: cantabr.

Mt 21, 1: et cum adpropinquasset (De cons. evv. II, 66, 127. W. 228, 24). W. a. W.: adpropinquassent (graec.: ἤγγισαν, aber $C^3 V^{mg}$ haben ἤγγισεν). Wie Aug.: gat.-turon.

---

einstehen. Nur die Lesarten des griechischen und lateinischen cod. cantabrigiensis habe ich nach der Ausgabe von F. H. Scrivener (Bezae codex cantabrigiensis, Cambridge 1864) selbst verglichen. Die Väterzitate wurden regelmäfsig nachgeschlagen und kritische Ausgaben, soweit solche zu Gebote standen, benutzt.

Mt 21, 24: interrogo (De cons. evv. II, 69, 132. W. 235, 13) bezeugt durch B. W. a. W.: interrogabo (graec.: ἐρωτήσω). Wie Aug.: veron., brix., corbei. I.

Mt 21, 28: dixit illi (De cons. evv. II, 70, 133. W. 236, 18). W. a. W.: om. illi. Wie Aug.: sangerm. I, clarom., gat.-turon.; corbei. I: ei.

Mt 24, 16: fugiant in montes (De cons. evv. II, 77, 150. W. 253, 18) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: ad montes. Wie Aug.: Iren., Adv. haer. V, 25, 2 (MPG VII 1190), Cypr. ad Fortunat. c. 11 (ed. Hartel 335, 26), Tycon. reg. 6 (ed. Burkitt 67, 10), Augustin in Epist. 199, 9, 38 (aus d. J. 419).

Mt 26, 14: qui dicitur Judas Scarioth (De cons. evv. II, 78, 153 und II, 80, 157. W. 259, 6 und 264, 1). W. a. W.: qui dicebatur iudas scarioth. Wie Aug.: corbei. II, sangerm., monac., veron.; clarom.: Juda Scarioth; cantabr.: dicitur Judas Scariotes (graec.: Ἰσκαριώτης; syr.: ܣܟܪܝܘܛܐ).

Mt 26, 31: et dispargentur oves (De cons. evv. III, 3, 9. W. 280, 19) bezeugt durch B und H. W. a. W.: dispergentur. Wie Aug.: cantabr., clarom.

Mt 26, 36: Gethsamani (De cons. evv. III, 4, 10. W. 281, 4) bezeugt durch CP R. W. a. W.: gethsemani (graec.: Γεθσημανεί, aber D: γεθσαμανεί). Wie Aug.: brix.; cantabr. hat in der lectio prima manus primae: getsamani; ebenso lesen corbei. II, usser.

Mt 26, 39: mi pater (De cons. evv. III, 4, 10. W. 281, 20). P und V stellen um: > pater mi. W. a. W.: om. mi. Wie Aug.: sangerm. I; corbei. I hat: pater mi. Zur Lesart: pater mi vgl. auch Hilar. in Matth. 26 (MPL IX 1069 Anm. d). ‚pater meus' lesen: cantabr., veron., colb., brix., clarom.

Mt 26, 47: fustibus a principibus, om.: missi (De cons. evv. III, 5, 15. W. 286, 11) bezeugt durch die Hss aufser D V Q AELS (cum graec.). W. a. W.: fustibus missi a principibus. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I.

Mt 26, 50: ad quod venisti amice? (De cons. evv. III, 5, 15. W. 286, 17) bezeugt durch alle Hss aufser E[2]. W. a. W.: > amice, ad quod venisti? Wie Aug.: cantabr. (graec.

D: ἐφ' ὃ πάρει, ἑταῖρε), vercell., brix.; colb.: ad quid venisti amice?

Mt 26, 53: duodecim milia legiones (De cons. evv. III, 5, 16. W. 287, 18) bezeugt durch BR E[1]. W. a. W.: om. milia. Wie Aug.: veron., palat., brix., corbei. II, sangerm. I, clarom., usser. Vgl. Hilar. in Matth. 26 (MPL IX 1070), in ps. 53 (ed. Zingerle 135, 11), in ps. 54 (ed. Zingerle 151, 1), De trin. X, 42 (MPL X 376), Sedul. carm. V 73 (ed. Huemer p. 119), Pasch. op. V 4 (p. 277).

Mt 26, 65: indigemus (De cons. evv. III, 6, 20. W. 292, 6) bezeugt durch B[1]. W. a. W.: egemus. Wie Aug.: clarom. — Der von Weihrich im kritischen Apparat angemerkte colb. hat nach Sabatier (III 168) nicht ‚indigemus', sondern ‚egemus'.

Mt 27, 3: quia damnatus est (De cons. evv. III, 7, 28. W. 303, 15) bezeugt durch BD CPV ONM H (graec.: κατεκρίθη). W. a. W.: quod damnatus esset. Wie Aug.: colb., sangerm. I, corbei. II, gat.-turon.; cantabr. liest: quoniam damnatus est, ebenso auch Hilar. in Matth. 27 (MPL IX 1071).

Mt 27, 8: Acheldemac (De cons. evv. III, 7, 28. W. 304, 5) bezeugt durch BR P ONQ HAE[1]L. W. a. W.: acheldemach. Wie Aug.: vercell.

Mt 27, 9: adpretiaverunt filii Israhel (De cons. evv. III, 7, 28 und 31. W. 304, 8 und 308, 5) im ersten Fall durch alle Hss aufser N[1]R und N[2], im zweiten durch alle aufser B[2], N[1] und N[2] bezeugt. W. a. W.: a filiis israhel (graec.: ἀπὸ υἱῶν). Wie Aug.: clarom.

Mt 27, 14: respondit ei ullum verbum. om.: ad (De cons. evv. III, 7, 32. W. 309, 5). W. a. W.: ad ullum verbum. Wie Aug.: colb., sangerm., corbei., gat.-turon.; cantabr.: ei unum verbum (graec.: πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, aber D om.: πρὸς οὐδὲ).

Mt 27, 41: et senioribus dicentes (De cons. evv. III, 15, 52. W. 338, 22) mit allen Hss aufser V HAEL (cum graec. D tantum: λέγοντες). W. a. W.: dicebant (graec.: ἔλεγον). Wie Aug.: sangerm.

Mt 27, 44: qui fixi erant (De cons. evv. III, 16, 53. W. 339, 13 und 340, 3) im ersten Fall mit den Hss aufser VNQ,

im zweiten mit allen aufser V OX H². W. a. W.: crucifixi. Wie Aug.: cantabr., sangerm. I (graec.: συνσταυρωθέντες, D und L: σταυρωθέντες).

Mt 28, 3: vestimenta (De cons. evv. III, 24, 63. W. 352, 7). W. a. W.: vestimentum (graec.: τὸ ἔνδυμα). Wie Aug.: vercell., veron., colb., brix., corbei. II, sangerm., clarom., monac., usser., Auctor libr. de prom. et praedict. Dei p. 3, c. 29 (MPL LI 828).

Mk 2, 1: intravit in Capharnaum (De cons. evv. II, 25, 58. W. 160, 7) bezeugt durch RTD F OXQ (graec.: εἰς). W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell.

Mk 6, 37: euntes ememus (De cons. evv. II, 46, 96. W. 204, 20) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von C². W. a. W.: emamus (graec.: ἀγοράσωμεν). Wie Aug.: vercell., veron., corbei. II (graec. L manus prima: ἀγοράσομεν).

Mk 14, 10: unus ex duodecim (De cons. evv. II, 78, 153. W. 259, 18) bezeugt durch alle Hss aufser R und T. W. a. W.: de duodecim (graec. D: ἐκ τῶν ιβʹ).

Mk 15, 21: praetereuntem Simonem Cyreneum; om.: quempiam (De cons. evv. III, 10, 37. W. 321, 12). W. a. W.: quempiam simonem cyreneum; corbei.: transeuntem Simonem Cyrenaeum; cantabr.: Simonem transeuntem Cyrenaeum (graec. D: om. τινα).

Lk 1, 5: regis Juda (De cons. evv. II, 5, 17. W. 99, 19) bezeugt durch B CF¹ O¹NM. W. a. W.: iudaeae (Ἰουδαίας). Ähnlich wie Aug.: sangerm. II (iudae).

Lk 2, 28: accepit eum in amplexus suos (De cons. evv. II, 5, 17. W. 110, 13) bezeugt durch C²P¹F. W. a. W.: in ulnas suas. Ähnlich wie Aug.: vercell. (amplexum).

Lk 2, 37: ieiuniis et orationibus (De cons. evv. II, 5, 17. W. 111, 4) bezeugt durch B und R. W. a. W.: obsecrationibus. Wie Aug.: cantabr., palat., vercell., monac., Cypr., De domin. orat. 36 (ed. Hartel 294, 2).

Lk 4, 14: et egressus est Jesus (De cons. evv. II, 18, 42. W. 142, 16) bezeugt durch B. W. a. W.: regressus. Wie



Aug.: veron., usser. Ambros., In Luc. expos. 4, 43 (?) (ed. Schenkl 160, 12; vgl. aber p. 542).

Lk 4, 40: singulis manum inponens (De cons. evv. II, 22, 53. W. 155, 4) bezeugt durch B. W. a. W.: manus (graec.: τὰς χεῖρας). Wie Aug.: veron., monac.

Lk 5, 17: ad sanandos eos (De cons. evv. II, 25, 58. W. 160, 20) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von V AE[2]. W. a. W.: sanandum. Wie Aug.: corbei.

Lk 5, 20: dimittuntur tibi peccata (De cons. evv. II, 25, 57. W. 159, 15) bezeugt durch alle Hss mit Ausnahme von HAEL. W. a. W.: remittuntur. Ähnlich wie Aug.: cantabr. (dimittentur), monac. (dimissa sunt).

Lk 5, 34: quamdiu cum illis est (De cons. evv. II, 27, 63. W. 167, 6) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: dum. Wie Aug.: vercell., veron., colb., brix., Ambros., In Luc. expos. 5, 18 (ed. Schenkl 186, 21); vgl. Tertull., Adv. Marc. IV 11 (MPL II 381) (graec.: ἐν ᾧ; D: ἐφ᾽ ὅσον).

Lk 9, 18: interrogavit eos dicens (De cons. evv. II, 47, 101. W. 209, 22) bezeugt durch BRTD. W. a. W.: illos. Wie Aug.: cantabr., vercell.

Lk 10, 29: volens se iustificare (De cons. evv. II, 73, 142. W. 245, 14 und 245, 19). W. a. W.: > volens iustificare seipsum. Wie Aug.: cantabr., colb., palat.

Lk 10, 29: quis est mihi proximus? (De cons. evv. II, 73, 142. W. 245, 14). W. a. W.: meus. Wie Aug.: cantabr., vercell., colb., palat. August. in ps. 48 (MPL XXXVI 553).

Lk 21, 36: in omni tempore (De cons. evv. II, 77, 151. W. 255, 16) bezeugt durch B[1] M. W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr.

Lk 22, 30: in regno, om. meo (De cons. evv. III, 3, 9. W. 279, 21) mit allen Hss aufser N[2]M[2]Q E[2]. W. a. W.: in regno meo. Wie Aug.: cantabr., palat., rhedig. (graec. D: om. μου).

Lk 22, 55: in medio illorum (De cons. evv. III, 6, 23. W. 294, 4) bezeugt durch B. W. a. W.: eorum. Wie Aug.: vercell., colb.

Lk 22, 64: prophetiza nobis (De cons. evv. III, 7, 27. W. 301, 19) bezeugt durch BRD. W. a. W.: om. nobis. Wie Aug.: veron., colb., vind. (minusc. graec.).

Lk 22, 67: creditis (De cons. evv. III, 7, 27. W. 301, 24) bezeugt durch die Hss aufser VF N^2M^2 E^2. W. a. W.: credetis (graec.: πιστεύσητε). Wie Aug.: colb., corbei.

Lk 22, 68: respondetis (De cons. evv. III, 7, 27. W. 302, 1) mit den Hss aufser C^2VF N^2 E^2. W. a. W.: respondebitis (graec.: ἀποκριθῆτε). Wie Aug.: cantabr., corbei., gat.-turon.

Lk 23, 7: in illis diebus (De cons. evv. III, 8, 34. W. 312, 23). W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., colb., brix., monac., usser.

Lk 23, 35: expectans (De cons. evv. III, 12, 39. W. 323, 8) bezeugt durch B MQ HAELS. W. a. W.: spectans. Wie Aug.: veron., palat., brix., corbei. II, sangerm. I, rhedig., usser. (graec.: θεωρῶν; D: ὁρῶν). Sabatier notiert III 371 eine Lesart προσδεκόμενος, die von Tischendorf nicht erwähnt wird, obwohl sie das ‚expectans' der vetus latina erklärt.

Lk 23, 46: clamans Jesus voce magna (De cons. evv. III, 18, 55. W. 343, 1) bezeugt durch BRD. W. a. W.: > voce magna Jesus. Wie Aug.: cantabr.

Lk 23, 53: involvit in sindone (De cons. evv. III, 23, 60. W. 350, 11) mit allen Hss aufser P und V. W. a. W.: om. in. Wie Aug.: cantabr., vercell., veron., colb., palat., brix. (rhedig., monac.) (graec. D: ἐν σινδόνι).

Lk 24, 4: et ecce duo viri (De cons. evv. III, 24, 67. W. 358, 22) mit allen Hss aufser N^2E^2L (graec.: καὶ ἰδοῦ). W. a. W.: om. et. Wie Aug.: veron., palat., rhedig., monac., usser.

Lk 24, 9: egressae (De cons. evv. III, 24, 67. W. 359, 5) bezeugt durch BRD P FO^2N. W. a. W.: regressae. Wie Aug.: corbei. II.

Jo 3, 24: missus erat in carcerem (De cons. evv. II, 18, 42. W. 142, 7). W. a. W.: missus fuerat. Ähnlich wie Aug.: veron. (erat ... coactus).

Jo 8, 33: et responderunt ei (De cons. evv. II, 70, 138. W. 241, 20). W. a. W.: om. et. Wie Aug.: palat. (veron., colb., corbei. II) (graec.: ἀπεκρίθησαν; D add.: καὶ εἶπαν).

Jo 13, 2: cum diabolus inmisisset in cor (De cons. evv. III, 1, 4. W. 271, 6). W. a. W.: cum diabolus iam misisset in cor. Wie Aug.: vercell.; cantabr.: > cum iam diabolus immisisset in cor; sangerm.: > cum diabolus iam immisisset. Hilar., Tract. in ps. 139 (ed. Zingerle 786, 27): et inmisit se diabolus in cor.

Jo 13, 37: sequi te modo (De cons. evv. III, 2, 5 und 6. W. 272, 12 und 274, 8) mit allen Hss, nur im zweiten Fall fehlt bei B[1]RD das „te". W. a. W.: > te sequi modo. Wie Aug.: colb., aur.

Jo 18, 4: quid quaeritis? (De cons. evv. III, 5, 15. W. 286, 18) mit allen Hss aufser M E[2]. W. a. W.: quem. Wie Aug.: palat., monac., gat.-turon.

Jo 19, 10: habeo dimittendi te (De cons. evv. III, 13, 46. W. 331, 1) bezeugt durch B[1]. W. a. W.: dimittere te. Wie Aug.: vercell., colb., corbei. II. Ambros. in ps. 118 (MPL XV 1495). Gaud.-Brix., serm. 12 (MPL XX 930).

Jo 19, 16: tradidit illis eum (De cons. evv. III, 13, 46. W. 332, 7) bezeugt durch BRD. W. a. W.: > eis illum. Wie Aug.: vercell., palat., corbei. II (graec.: αὐτὸν αὐτοῖς; ℵ tantum: αὐτοῖς αὐτὸν).

Jo 20, 2: currit (De cons. evv. III, 24, 68. W. 360, 1) bezeugt durch BR[1] ON[1]Q H[1]A[1]E[1]L. W. a. W.: cucurrit (graec.: τρέχει). Wie Aug.: cantabr. Sabatier notiert III 482 als Lesart eines Codex ἔδραμεν [vgl. Jo 20, 4], der das lateinische Perfektum ‚cucurrit' erklärt, Tischendorf läfst sie unerwähnt.

Jo 20, 4: praecurrit (De cons. evv. III, 24, 68. W. 360, 7) bezeugt durch B und H. W. a. W.: praecucurrit. Wie Aug.: vercell., monac., fragm. vindob., aur.; cantabr. hat ‚praecucurrit' (graec. fere omn.: προέδραμεν).

Jo 20, 14: et vidit (De cons. evv. III, 24, 69. W. 364, 3) bezeugt durch C Q[1] H[1]AE[1]S[1]. W. a. W.: videt (graec.:

θεωρεῖ). Wie Aug.: colb., monac., sangerm., aur., Ambros., In Luc. expos. 10, 160 (ed. Schenkl 516, 22).

Jo 20, 15: quia hortulanus est (De cons. evv. III, 24, 69. W. 364, 6) mit allen Hss aufser D C²PV N (graec.: ἐστιν). W. a. W.: esset. Wie Aug.: cantabr., veron., colb., corbei. II, aur.; De cons. evv. III, 24, 68 (W. 361, 6) lautet die Stelle Jo 20, 15 ebenso, mit fast genau gleicher Bezeugung.

6. Es darf nun gar kein Wert darauf gelegt werden, dafs sich überhaupt in De consensu Lesarten der vetus latina finden; für eine ganze Reihe von Fällen liefsen sich, wie Burkitt[1] mit Recht bemerkt hat, Parallelen aus Evangelienhandschriften mit hieronymianischem Text beibringen. Es soll auch gar nicht als ausgemacht gelten, dafs Augustin in seinem Evangeliencodex stets so gelesen hat, wie die oben angeführten Stellen heute lauten; ebensowenig soll daran erinnert werden, dafs Hieronymus selbst in vielen Fällen anders zitiert; aber sehr beachtenswert erscheint es, dafs alle diese von der Vulgata abweichenden Lesarten beinahe ausnahmslos durch den Codex B (Lugdunensis) vertreten sind; erst später sind diese Varianten allmählich ausgestofsen worden, und unterscheidet sich der Bibeltext des Werkes in der Migneschen Ausgabe weit weniger von der clementinischen Vulgata als jener der ältesten uns erhaltenen Handschrift. Nun lehrt die Geschichte der Vulgata, dafs die grofse Unsicherheit und Verwirrung des Textes dadurch herbeigeführt ward, dafs die Lesarten der vetus latina allmählich wieder bei ihr Eingang fanden. In demselben Mafse, als sich der hieronymianische Text überall in der Kirche siegreich durchsetzte, verlor er auch von seiner ursprünglichen Form; und so wurde der Arbeit des Kirchenlehrers im Laufe der Jahrhunderte vollständig das Schicksal jener Übersetzung zu teil, um deren Beschaffenheit willen sie einstmals notwendig geworden war. Papst Damasus wollte der Unsicherheit des Textes ein Ende machen und beauftragte Hieronymus mit der Revision desselben; Sixtus V.

---

[1] The old Latin and the Itala 74.

und Clemens VIII. mufsten dem zerfahrenen hieronymianischen Text wiederum eine feste Form zu geben suchen. — Würden also, so dürfen wir schliefsen, in den ursprünglich rein hieronymianischen Text, den Augustin etwa in seinem Werk De consensu evangelistarum zu Grunde gelegt hätte, sich Lesarten der vetus latina eingeschlichen haben, so müfsten die ältesten Handschriften den Vulgatatext auch am reinsten bewahrt haben, die späteren Handschriften aber die meisten Varianten nach der vetus latina enthalten. Das gerade Gegenteil ist bekanntlich der Fall.

Dazu kommt die Erscheinung, dafs die oben angeführten Schrifttextproben aus De consensu auffällig häufig mit den Lesarten des bilinguen codex cantabrigiensis (D, Bezae), sowohl mit seinem griechischen Text als auch mit seiner lateinischen Form, zusammengehen. Wenn man an der Ansicht, Augustin habe die Vulgata benutzt, festhalten wollte, müfste man beinahe glauben, der von Augustin in der Schrift De consensu benutzte Evangelientext sei später nach dem codex cantabrigiensis geändert worden. Welch eine sonderbare Liebhaberei eine derartige Arbeit aber gewesen wäre, braucht wohl nicht erst dargetan zu werden.

7. Indessen werden auch diese Erwägungen nicht von durchschlagender Beweiskraft sein und nicht alle Bedenken aus dem Wege räumen können. Denn es bleibt ja dabei, dafs auch cod. B durchgängig einen hieronymianischen Evangelientext bietet, mag auch bei ihm die Variantenzahl zu Gunsten der altlateinischen Übersetzung am beträchtlichsten sein. Wir glauben aber sichere Beweise bringen zu können, dafs der Text schon in sehr früher Zeit, höchst wahrscheinlich noch im 5. Jahrh., eine durchgreifende Veränderung erlitten hat, indem eine unbekannte Hand den von Augustin angewandten altlateinischen Text durch die hieronymianische Vulgata ersetzt hat. Ich zähle solcher Stellen, aus denen sich mit Sicherheit folgern läfst, dafs Augustins Schrift ursprünglich einen altlateinischen Evangelientext hatte, im ganzen sieben:

I. Mk 14, 35 liest Augustinus: ut si fieri posset, transiret ab eo illa hora (De cons. evv. III, 4, 13. W. 284, 5). Alle Handschriften haben an dieser Stelle das Wörtchen ‚illa'. Keine Vulgatahandschrift bietet es, wenigstens wird von Wordsworth and White keine erwähnt. Aber ist vielleicht dieses ‚illa' nur ein ungenaues Zitat? Augustin knüpft an den Vers Mk 14, 35 die Worte: id est passionis, quam calicis nomine mox significavit. Ein Blick in den kritischen Apparat bei Tischendorf belehrt uns eines Besseren. Der griechische cantabrigiensis, codex D, bietet nach ἡ ὥρα noch ein αὕτη, und dementsprechend haben: colb. und corbei. II: illa hora, wie Augustin; brix.: hora illa; cantabr., vindob., monac.: hora haec. Der Kontext zu der Stelle: ut si fieri posset, transiret ab eo illa hora, id est passionis, quam calicis nomine mox significavit, zeigt aber auf den ersten Blick, dafs hier eine Streichung des ‚illa' nicht angängig war; der Nachsatz wäre dann ja sinnlos geworden, da die Erklärung id est passionis etc. nur auf dem Wörtchen ‚illa' ruht. Allein dieses einzige Wörtchen ‚illa' reicht m. E. aus zum Beweise, dafs Augustin in De consensu nicht die Vulgata, sondern eine altlateinische Bibelübersetzung benutzt hat.

II. Lk 3, 16 lautete bei Augustin: ipse vos baptizabit in spiritu et igni (De cons. evv. II, 12, 26. W. 126, 22). Der Fälscher des Textes hat allerdings das durch alle Handschriften mit Vulgatatext bezeugte ‚sancto' hinter spiritu eingesetzt; denn es steht ja tatsächlich in der Handschriftenfamilie BRTD und aufserdem in M. Aber in Augustins Bibelcodex hat es nicht gestanden, denn Augustin fügt ja gleich die Worte hinzu: nisi quod Lucas non addidit ‚sancto', d. h. der Unterschied zwischen Mt 3, 11[c] und Lk 3, 16[c] besteht nur darin, dafs der erste Evangelist hinter spiritu ein ‚sancto' hat, während es bei Lukas fehlt. Man hat den Widerspruch im Texte, den die Fälschung bewirkt hatte, bald gefunden und ihn zu heben gesucht, indem man sowohl das Wörtchen ‚sancto' als auch den augustinischen Zusatz: nisi quod Lucas non addidit ‚sancto', fallen liefs. In den Handschriften CPF fehlt

beides. — Die Fälschung tritt hier ganz offen zu Tage. Für die augustinische Lesart für Lk 3, 16: ipse vos baptizabit in spiritu et igni, liegen Parallelen vor: bei Tertullian: venturum mox, qui tingueret in spiritu et igne (De bapt. 10, ed. Reiffersch. et Wiss. I, 210, 4) und bei (Herakleon? bei) Clemens Alex., Eclog. 25: ὁ Ἰωάννης φησὶν ὅτι ἐγὼ μὲν ὑμᾶς ὕδατι βαπτίζω, ἔρχεται δέ μου ὀπίσω ὁ βαπτίζων ὑμᾶς ἐν πνεύματι καὶ πυρί[1].

III. Oben wurde schon erwähnt, dafs Mk 14, 70 doppelt gelesen wird (De cons. evv. III, 6, 25. W. 297, 15 und 298, 21). Im ersten Falle lautet jetzt der Text: et post pusillum, qui adstabant, dicebant Petro: vere ex illis es, nam et Galilaeus es. Im zweiten Falle aber heifst es: vere ex illis est, nam et Galilaeus est. Während einer Veränderung der ersten Stelle nichts im Wege stand, liefs sich dieselbe im zweiten Falle nicht durchführen, denn Augustin kommentiert ja: Marcus autem inter se illos de Petro locutos dicit: vere ex illis est etc. Aufklärung gewährt auch in dieser Sache wieder cod. D. In dieser Handschrift fehlen die Worte: τῷ Πέτρῳ; ebenso lassen das ‚Petro' aus die altlateinischen Übersetzungen cantabr. und vercell. Man möchte gern mit Burkitt glauben, dafs Augustin an der zweiten Stelle (298, 21) einfach aus dem Gedächtnis ungenau zitiert; aber darf man das Zusammengehen oder vielmehr die enge Verwandtschaft der augustinischen Lesart: vere ex illis est, mit dem cantabrigiensis nach dem Gesagten noch als Zufall betrachten? Für die Lesart: vere ex illis est, nam et Galilaeus est, selbst finde ich zwar keine Parallele; aber es dürfte bei dem Sachverhalt und bei der Sorgfalt, womit Augustin stets zitiert und vergleicht, kein Zweifel daran sein, dafs der Schrifttext bei ihm diese Form hatte.

IV. Jo 18, 28 liest Augustin: adducunt ergo Jesum ad Caifan in praetorium (De cons. evv. III, 7, 27. W. 303, 3). Die folgenden Worte Augustins: ubi intellegimus aut aliquam fuisse causam, quae coegerit Caifan esse in praetorio nec esse

[1] Vgl. A. E. Brooke, The fragments of Heracleon (Texts and Studies vol. I, n. 4), Cambridge 1891, p. 101 f: On the whole however it seems more natural to refer it to Clement himself.

praesentem, cum alii principes sacerdotum haberent de domino quaestionem, aut in domo eius fuisse praetorium. tamen ad ipsum ab initio ducebatur, ad quem in extremo perductus est, lassen keinem Zweifel Raum, ob Augustin ‚ad Caifan‘ oder ‚a caiapha‘, wie Wordsworth and White die betreffende Stelle in der Vulgata geben, gelesen hat. In diesen Worten liegt aber auch zugleich der Grund, weshalb die Veränderung des Bibeltextes hier nicht erfolgte. Der griechische Text Jo 18, 28 lautet: ἀπὸ τοῦ Καιάφα. Wie Augustin lesen ad Caiphan: sangerm., ingolst., gat.-turon., palat.; ad Caipham: corbei. II, colb., monac.

V. Mk 16, 2 liest Augustin: et valde mane una sabbatorum veniunt ad monumentum oriente iam sole (De cons. evv. III, 24, 65. W. 354, 6 und 10). Dafs Augustin tatsächlich auch ‚oriente iam sole‘ gelesen hat, bezeugt die Erklärung, welche er dem Bibelvers folgen läfst: id est cum caelum ab orientis parte iam albesceret, quod non fit utique nisi solis orientis vicinitate; eius enim est ille fulgor, qui nomine aurorae appellari solet. ideo non repugnat illi, qui ait: cum adhuc tenebrae essent. Aus diesen beigefügten Worten wird aber auch wieder klar, dafs der Fälscher des Bibeltextes diese Stelle nicht ändern konnte; die ganze Erklärung Augustins wäre dadurch hinfällig geworden. Wir finden denn auch, dafs alle Handschriften des Werkes hier die Lesart ‚oriente iam sole‘ aufweisen, nur die zwei ersten Druckausgaben (die älteste ohne Jahr und Druckort, Hain n. 1980, die zweite Lauingen 1473 gedruckt) haben sich den Unsinn geleistet, dort die Lesart der Vulgata ‚veniunt ad monumentum orto iam sole, bzw. > iam orto sole‘ einzufügen. Nach Wordsworth and White haben alle Vulgatahandschriften die dem griechischen ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου entsprechende Lesart ‚orto iam sole‘. Wieder ist es cod. D, dessen ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου die Variante bei Augustin erklärt. Ebenso als Zeugen der vetus latina: cantabr., colb. (beide: oriente sole), desgl. Tycon. reg. 5: Marcus dicit: oriente sole, non orto, sed oriente, id est ad ortum eunte (ed. Burkitt 57, 11). Da im griechischen wie

lateinischen cantabrigiensis, im colbertinus und bei Tyconius das Wörtchen ‚iam‘ fehlt, so liegt die Vermutung nahe, dafs dies Zutat des Fälschers ist.

VI. Im Verse Lk 9, 28 — die Stelle lautet in der Vulgata: factum est autem post haec verba fere dies octo etc. — liest Augustin sicher nicht das Wörtchen ‚fere‘. Er zitiert zwar den Vers nie vollständig, aber er kommt wegen der Differenz zwischen Lk 9, 28 mit Mt 17, 1 und Mk 9, 2, welch letztere beide die Ereignisse, um die es sich hier handelt, nicht um „ungefähr acht Tage“, sondern „sechs Tage“ auseinanderliegen lassen, wiederholt darauf zu sprechen. De cons. evv. II, 53, 113 (W. 219, 1) heifst es: Quod autem Marcus post sex dies factum dicit, sicut Mattheus, Lucas autem post octo, non contemnendi sunt, si quos movet, sed ratione reddita instruendi. dies enim quando enuntiamus dicentes ‚post tot dies‘, aliquando non adnumeramus eum, in quo loquimur, et eum, quo res ipsa futura est, quam praenuntiamus vel pollicemur, sed medios, post quos re vera plenos adque integros illud futurum est. hoc fecit Mattheus et Marcus. excepto eo die, quo haec loquebatur Jesus, et illo, quo exhibuit memoratam in monte visionem, medios dies intuentes dixerunt post sex dies, quod ille adnumeratis finalibus, id est primo adque ultimo, dixit post octo dies, eo loquendi modo, quo pars pro toto commemoratur. Vgl. aufserdem De cons. evv. III, 13, 41 (W. 325, 5) und III, 24, 66 (W. 358, 5). An beiden Stellen kommt Augustin auf die angeführte Erklärung zurück. Die ganze umfangreiche Erörterung aber würde er sich sicher erspart haben, wenn Lk 9, 28 in seiner Bibel: post haec verba fere dies octo gelautet hätte; denn in diesem Fall war ja gar keine Differenz zwischen Lk und den beiden andern Synoptikern vorhanden. Dabei ist zu beachten, dafs Augustin sagt: non contemnendi sunt quos movet! Spuren eines Textes, in dem bei Lk 9, 28 das ‚fere‘ fehlt, finde ich nur beim Auctor quaest. Veteris et Novi Testamenti: Factum est post dies octo (quaest. 107, MPL XXXV 2321) und bei Ambrosius: quid est, quod iste (scil. Lucas) dicit: in diebus octo post haec

verba? Der Kontext bei Ambrosius: post haec fere verba in diebus octo adsumsit et duxit in montem (In Luc. expos. 7, 6, ed. Schenkl 284, 23), scheint die Genesis der Variante anzudeuten[1].

VII. Mk 16, 1 erwähnt ausdrücklich, dafs der Einkauf der Spezereien seitens der frommen Frauen nach Ablauf des Sabbats stattfand; Lk 22, 56 verlegt diese Begebenheit ausdrücklich vor den Sabbat. Augustin erwähnt die Differenz mit keinem Worte. Wir wundern uns, dafs er bei der Genauigkeit und Sorgfalt, mit der er sonst zu Werke geht, diesen offenbaren Widerspruch übersehen hat. Cod. D gibt auch hier wieder die Erklärung; er liest nicht wie die übrigen Handschriften: Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα κτλ. für Mk 16, 1, sondern einfach: καὶ πορευθεῖσαι ἠγόρασαν ἀρώματα κτλ. Ebenso liest cantabr.: et abeuntes emerunt aromata, ut eum ungerent; sangall. ebenso, nur hat er statt abeuntes: euntes. Interessant ist, wie monac. die Differenz zwischen Mk und Lk beseitigt: abeuntes emerunt aromata ut eum ungerent et transacto sabbato maria magdalene etc. — Augustin hat die Differenz nicht berührt, weil sein Text gar keine enthielt.

8. So geschickt auch Burkitt seine These, Augustin habe in der Schrift De consensu die Vulgata benutzt, zu verteidigen verstanden hat, sie wird sich nach dem angeführten Beweis-

[1] Für Augustin vgl. aufserdem Quaest. ev. I, 7 (MPL XXXV 1325): Et quod se Dominus ostendit in monte, post sex dies factum dicit unus evangelista; alter vero post octo dies dicit, partem posteriorem primi diei in quo futurum hoc Dominus promisit, et partem priorem novissimi diei in quo completum est, quod promisit, pro totis atque integris diebus annumerans: ut intelligas eum, qui dixit, post sex dies, solos medios commemorasse, qui vere toti atque integri completi sunt. Augustin hat i. J. 400 überhaupt keine Evangelienhandschrift gekannt, die Lk 9, 28 ein ‚fere‘ las. Er würde nicht unterlassen haben, dies zu erwähnen, und wäre dadurch auch wahrscheinlich auf den griechischen Text (ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ) aufmerksam geworden. Vgl. ferner De doctr. christ. III, 35, 50 (MPL XXXIV 86).

material nicht mehr aufrecht halten lassen[1]. Es dürfte kein Zweifel daran sein, dafs unser Kirchenvater einen altlatei-

[1] Damit fällt selbstverständlich noch nicht die andere These Burkitts, dafs die ‚Itala' Augustins nichts anderes sei als die Vulgata des hl. Hieronymus; denn P. Corssen hat bei der Rezension des B.schen Buches (GgA 1897, 416 ff; vgl. Jahresber. f. Altertumswissensch. Bd CI [1899. II] 5) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dafs die Frage, welchen Evangelientext Augustin benutzt hat, hier völlig ausscheiden müsse, da die Stelle De doctr. christ. II, 15, 22 nur von dem Alten Testamente rede. Aber es sei doch wenigstens im Vorübergehen darauf hingewiesen, auf wie schwachen Füfsen auch diese These Burkitts (Itala = Vulgata) steht. Corssen meint, es sei mit dem Worte ‚Itala' die Übersetzung des AT aus dem Hebräischen durch Hieronymus bezeichnet. Corssen selbst gesteht, dafs eine „gewisse Schwierigkeit" darin liegt, dafs diese Arbeit von Hieronymus i. J. 397, als Augustin das zweite Buch De doctr. christ. schrieb, noch gar nicht vollendet war. Und soll man wirklich glauben, dafs Augustin i. J. 397 schreibe: in ipsis autem interpretationibus Itala caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae, und mit solch anerkennenden Worten auf die Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen hinweise, über die er i. J. 403 nicht kühl, nicht frostig, sondern mit scharfem Tadel an Hieronymus selbst schreibt: Porro in hac posteriore interpretatione, quae versa est ex hebraeo, non eadem verborum fides occurrit, nec parum turbat cogitantem etc. (Epist. 71, 2, 3)? Auch die Unterscheidung, Augustin habe die ‚Itala', d. h. die Vulgata, lediglich als Interpretationsmittel, nicht für den kirchlichen Gebrauch empfohlen, hilft über die Tatsache nicht hinweg, dafs Augustin an der zitierten Stelle deutlich genug zu verstehen gibt, dafs er es am liebsten sähe, wenn Hieronymus seine Übersetzungstätigkeit aus dem Hebräischen einstellen würde. Und wie kann Augustin, der vom Hebräischen keinen Buchstaben kannte, von einer Übersetzungsarbeit aus dem Hebräischen ins Lateinische rühmend die tenacitas verborum erwähnen? Schon darum allein kann an der Stelle De doctr. christ. II, 15, 22 nur von einer Übersetzung des griechischen AT ins Lateinische die Rede sein. Reufs und Zahn haben darum auch von vornherein nur an die Möglichkeit gedacht, die ‚Itala' sei die hexaplarische Übersetzung des Hieronymus. Aber auch diese Ansicht wird sich nicht halten lassen. Augustin hat von der Übersetzung des Hieronymus aus dem Griechischen i. J. 403 höchst wahrscheinlich nicht mehr gekannt als das Buch Job (und vielleicht das Psalterium). Jedenfalls aber versichert er in demselben Brief an Hieronymus, er hätte es lieber gesehen, wenn er (Hier.), statt aus dem Hebräischen zu übersetzen, die Übertragung aus der Hexapla fortgesetzt hätte: ego sane te mallem graecas potius canonicas nobis interpretari Scripturas, quae Septuaginta interpretum perhibentur ... Ac per hoc plurimum profueris, si eam graecam Scripturam, quam Septuaginta operati sunt, latinae veritati reddideris (Epist. 71, 2, 4 6). Noch im

nischen Bibeltext seinem gelehrten Werk zu Grunde gelegt hat[1], und dieser bezüglich der Evangelien eine durchgreifende Umgestaltung erfahren hat, während die andern Textstellen aus dem A wie dem NT durchweg unverändert blieben. Höchst wahrscheinlich wurde diese Arbeit in der Weise ausgeführt, dafs über die Zeilen der vetus latina der Vulgatatext geschrieben wurde, wobei dann durch die Unaufmerksamkeit der Abschreiber wieder einige der alten Lesarten in den neuen Bibeltext eingedrungen sind. Nach diesem Tatbestand ist es klar, dafs der Evangelientext, wie ihn die Schrift De consensu heute bietet, sowohl für die Vulgata- wie für die Italaforschung von hohem Werte ist, aber auch nur mit grofser Vorsicht benutzt werden darf.

Die ursprünglichen Lesarten sind vielfach noch aus dem Kontext Augustins zu eruieren.

Mt 9, 16 lautete nicht: panni r u d i s, sondern: panni n o v i (vgl. De cons. evv. II, 27, 63. W. 167, 18); ebenso liest cantabr.

Mt 14, 23 las Augustin nicht: et dimis sa turba mit der Vulgata; denn zweimal (De cons. evv. II, 47, 100. W. 208, 1 und 21) spricht er von ‚dimissis turbis'. (graec.: τοὺς ὄχλους); cantabr. lautet: et cum dimisisset turbas.

Lk 2, 13 lautete nicht: militiae caelestis, wie der Text (De cons. evv. II, 5, 17. W. 107, 16) jetzt bietet, sondern ‚militiae

---

J. 405 schreibt Augustin an Hieronymus: Deinde nobis mittas, obsecro, interpretationem tuam de Septuaginta, quam te edidisse nesciebam, und: Ideo autem desidero interpretationem tuam de Septuaginta ... (Epist. 82, 5, 34 35). — Die einzige Möglichkeit., die Stelle De doctr. christ. II, 15, 22 ohne Textveränderung zu deuten, ist m. E. dann vorhanden, wenn die Itala eine sich durch perspicuitas sententiae und tenacitas verborum auszeichnende Bibelübersetzung ist, die Augustin aus Oberitalien (Mailand) mit nach Afrika gebracht hat. Welche Übersetzung aber damit näher gemeint ist, mufs vorderhand, wie noch so vieles im Kapitel ‚Itala', unbeantwortet bleiben.

[1] Den einzigen Grund, weshalb Augustin in dieser Schrift nicht den Vulgatatext der Evangelien, über den er sich i. J. 403 (Epist. 71, 4, 6) so schmeichelhaft äufserte, angewandt hat, kann ich nur in der Tatsache erblicken, dafs er i. J. 400 eben von dem Vorhandensein dieser Emendation überhaupt noch keine Kenntnis hatte.

caeli' (vgl. De cons. evv. II, 5, 15. W. 97, 17); cantabr. hat an dieser Stelle wieder das ,caeli'.

Lk 9, 10 hat Augustin nicht mit der Vulgata ,secessit', sondern ,recessit' gelesen (vgl. De cons. evv. II, 45, 93. W. 200, 3); ,recessit' hat auch cantabr.

Jo 2, 15 lautete in Augustins Bibel nicht ,flagellum de funiculis', sondern de ,resticulis' (vgl. De cons. evv. II, 67, 129. W. 232, 1). Ebenso liest Augustin wenigstens Tract. in Ioann. X, 4 (MPL XXXV 1468); palat. hat: resticulis; monac.: resticula; vercell. und veron.: restibus; corbei. II: reste.

Jo 5, 7 las Augustin nicht mittat me in piscinam, sondern deponat me (vgl. De cons. evv. II, 45, 94. W. 201, 4). Ebenso heifst es nämlich in serm. 125, 3 (MPL XXXVIII 690).

Jo 6, 3 fand Augustin in seinem Text nicht ,subiit ergo', sondern ,abiit' (vgl. De cons. evv. II, 45, 94. W. 201, 7); ,abiit' lesen ferner: cantabr., vercell., corbei. II, rhedig., aur. (graec.: ἀνῆλθεν, aber א [manus prima] und D haben ἀπῆλθεν).

9. Es läfst sich nicht leugnen, dafs die äufserst mühsame Arbeit der Textveränderung — man denke nur daran, dafs die Kapitel- und Verseinteilung fehlte — mit vielem Fleifse und grofser Aufmerksamkeit durchgeführt worden ist. Für den ersteren zeugt die Tatsache, dafs verhältnismäfsig sehr wenige Lesarten der vetus latina stehen geblieben sind; für die letztere spricht der Umstand, dafs an solchen Stellen, wo durch die Textänderung ein Widerspruch zu Augustins begleitenden Worten hervorgerufen worden wäre, die Änderung unterblieb[1].

Aus welcher Absicht mag der Bibeltext umgestaltet worden sein? Es liegt sehr nahe, zu vermuten, dafs die Brauchbarkeit des Werkes, das bei seinem Erscheinen — wenn man ein heutiges Wort gebrauchen darf — einem grofsen Bedürfnis abgeholfen hat, dadurch erhöht werden sollte, dafs man den alten, immer mehr aufser Gebrauch kommenden Schrifttext mit einem modernen, soweit es möglich war, vertauschte.

[1] Die einzige Ausnahme s. S. 283 f.

Danach möchte man wohl geneigt sein, den Zeitpunkt der Umgestaltung wenigstens nicht vor Beginn des 6. Jahrh. anzusetzen. Joh. Mill vermutete in der Hand, die den Bibeltext im Speculum änderte, die Cassiodors.

Für unsere Schrift trifft das sicherlich nicht zu, denn als Eugippius (um 500) das Werk De consensu für seinen Thesaurus exzerpierte, fand er den neuen Text schon vor. Anderseits aber darf man sich die Umgestaltung auch nicht allzufrüh denken, denn als die sog. Capitula, d. h. die kurzen Inhaltsangaben der Abschnitte des 2., 3. und 4. Buches, verfafst wurden — und das ist bei Lebzeiten Augustins schwerlich geschehen —, war der alte Text noch vorhanden. Da diese Tatsache an sich nicht ohne Wichtigkeit zu sein scheint, weiterhin dadurch auch ein letztes Bedenken beseitigt werden dürfte, ob Augustin wirklich einen altlateinischen Text benutzt hat, und schliefslich sich daraus für das NT Augustins ein, wenn auch noch so dürftiger Beitrag gewinnen läfst, so sei im folgenden der Beweis dargelegt, dafs die Capitula zu einer Zeit entstanden sind, als die Schrift De consensu noch ihren ursprünglichen Bibeltext hatte.

Diese Capitula sind selbstverständlich so zu stande gekommen, dafs jeder einzelne Abschnitt der Schrift De consensu einer Durchsicht unterworfen ward und dann dessen Inhalt mit möglichst knappen Worten wiedergegeben wurde. Dabei zeigt ihr Verfasser unverkennbar das Bestreben, sich dem Text, den er in der Schrift fand, anzuschliefsen. Sein Latein ist nichts weniger als klassisch, aber die ungelenkigsten Formen erklären sich aus der engen Anlehnung an die Worte des Werkes De consensu. l. III c. I (W. 75, 4) z. B. lautet: de cena domini et de expresso traditore eius, quemadmodum inter se quattuor conveniant. Der Ausdruck ‚de expresso traditore eius‘ ist mit Hinblick auf De cons. evv. III, 1, 2 (W. 270, 2) geschrieben, wo es heifst: hic non expressum est, utrum ipse est.

Diese enge Anlehnung an das Werk macht es aber auch klar, dafs der Verfasser der Capitula die Schriftstellen so in

seine Inhaltsangabe aufnahm, wie er sie im augustinischen Werk las; und wer sich mit dem Evangelientext von De consensu beschäftigt, wird zuweilen gut daran tun, einen Blick in diese Inhaltsangaben zu werfen.

l. II c. XXXIII (W. 67, 14) lautet: ubi vocat ad tollendum iugum et sarcinam suam. Darum hat Augustin Mt 11, 30 nicht ‚onus meum', wie der Text De cons. evv. II, 34, 80 (W. 183, 9) heute lautet, sondern ‚sarcina mea' gelesen. Ebenso lautet die Stelle bei ihm Epist. 26, 5 (ed. Goldb. 87, 20), De doctr. christ. II, 41, 62 (MPL XXXIV 64), Tract. in Ioann. XII, 6 (MPL XXXV 1487), Contra Adamant. n. 2 (ed. Zycha 118, 1); vgl. De cons. evv. I, 7, 10 (W. 10, 16); Iuvenc., Ev. II 556 (ed. Huemer p. 67).

l. II c. LX (W. 71, 10) lautet: ubi de ore piscis solvit tributum. Augustin hat also wenigstens an einer Stelle, anstatt des in Mt 17, 23 nach der Vulgata zweimal vorkommenden ‚didrachma', ‚tributum' gelesen. ‚tributum' haben ferner: cantabr., corbei. I, colb., August. in ps. 137 (MPL XXXVII 1785); vgl. Iuvenc., Ev. IV 6 (ed. Huemer p. 112).

l. II c. LXI (W. 71, 12) lautet: de puero parvulo etc. Darum hat Augustin Mt 18, 2 nicht: et advocans Iesus parvulum gelesen, sondern ‚puerum'. Das ‚parvulum' hat der Verfasser der Capitula vermutlich aus De cons. evv. II, 61, 119 (W. 222, 5) herübergenommen. ‚puerum' lesen ferner cantabr. und colb.

l. II c. LXIII (W. 72, 5) wird Mt 19, 21 zitiert: vende omnia tua; so hat darum Augustin auch den Vers gelesen, und nicht, wie er jetzt De cons. evv. II, 63, 123 (W. 225, 14) lautet: vende omnia, quae habes. ‚Vende omnia tua' findet sich in colb., bei Cypr., De laps. 11 (ed. Hartel 244, 25), De op. et eleem. 7 (ed. Hartel 379, 6), bei Zeno l. 1, tr. 3, 5 (MPL XI 286), bei Ambros., In Luc. expos. 7, 196 (ed. Schenkl 371, 20), De Abraham I, 3, 12 (ed. Schenkl 511, 1); in ps. 48 (MPL XIV 1162): vende bona tua; ebenso lautet Cypr., Testim. III 1 (ed. Hartel 111, 19).

l. II c. LXVIIII (W. 73, 1): in qua potestate ista faceret. Der Ausdruck ‚ista' macht es wahrscheinlich, daſs Augustin in

Mt 21, 23 nicht ‚haec facis‘, sondern ‚ista facis‘, und in Mt 21, 24 nicht ‚haec facio‘, sondern ‚ista facio‘ gelesen hat. In Tract. in Ioann. II, 9 (MPL XXXV 1393) zitiert Augustin Mt 21, 23: Nec ego dico vobis, in qua potestate ista facio; ebenso in ps. 80, 14 (MPL XXXVII 1041). Die Bemerkung Sabatiers (III 126) zu dieser Lesart Augustins: fortasse ex Luca 20, 2 dürfte durch das capitulum als unzutreffend erwiesen sein.

l. II c. LXXVIIII (W. 74, 20) haben die Worte ‚ubi mulier unguento pretioso dominum perfudit‘ für Mt 26, 7 anstatt des jetzigen Vulgatatextes in De cons. evv. II, 79, 154 (W. 260, 13) ‚effudit‘ die ursprüngliche Lesart ‚perfudit‘ uns bewahrt. ‚perfudit‘ hat cantabr. Ebenso las Iuvenc., Ev. IV 413 (ed. Huemer p. 129).

l. III c. IV (W. 75, 11) lautet: de his quae gesta sunt in illo praedio vel horto etc. Das Wort ‚praedio‘ bezieht sich auf Mt 26, 36, das andere, ‚horto‘, auf Jo 18, 1. Damit ist bewiesen, daſs Augustin Mt 26, 36 nicht, wie der Text in De cons. evv. III, 4, 10 (W. 281, 4) jetzt hat, ‚in villam‘ las, sondern ‚in praedium‘. ‚praedium‘ bieten ferner colb. und corbei. II.

Es läſst sich wenigstens wahrscheinlich machen, daſs der Verfasser der Inhaltsangaben selbst bei seiner Arbeit einen altlateinischen Text — vielleicht denselben wie Augustin — benutzt hat. An manchen Stellen bezeichnet Augustin in der Schrift De consensu einen Evangelienabschnitt dadurch, daſs er Anfang und Schluſs zitiert; in diesem Fall hat der Verfasser der Capitula die Lücke durch Inhaltsangabe des betreffenden Abschnittes an der Hand seines Bibeltextes ausgefüllt und uns hier Andeutungen gegeben über einzelne Lesarten seiner Bibel.

l. II c. XLI (W. 69, 2) weisen die Worte ‚proferente de thesauro nova et vetera‘ auf eine Lesart für Mt 13, 52 hin. Die Vulgata liest hier: qui profert de thesauro suo nova etc.; ‚proferente de thesauro suo‘ ist die Lesart bei Zeno l. 2, tr. 13, 3 (MPL XI 431)[1], beim Auct. l. de prom. et praedict.

[1] Auf die groſse Ähnlichkeit zwischen dem Bibeltext Zenos und dem Cyprians hat unlängst A. Bigelmair (Zeno von Verona, Münster i. W. 1904, 71 ff) aufmerksam gemacht.

Dei p. 3, c. 33 (MPL LI 831), bei Augustin, serm. 74, 1 (MPL XXXVIII 472), De civ. Dei XX 4 (ed. Hoffm. 430, 25), Contra Faust. IV 1 (ed. Zycha 270, 10).

l. II c. LXI (W. 71, 18) lautet: de concordia duorum et congregatione trium, de dimittendis peccatis etc. Hinter ‚trium' fehlt auffallenderweise das Wort ‚testium' aus Mt 18, 16. Dies fehlt ebenso nur noch bei cantabr. (graec. D om.: μαρτύρων)[1].

l. II c. LXXX (W. 74, 24) lautet: ubi mittit discipulos, ut praeparent ei manducare pascha? Der Vers Mt 26, 17, auf den sich diese Stelle bezieht, lautet nach der Vulgata: ubi vis paremus tibi comedere pascha? Der Verfasser der Capitula las diesen Vers in seiner Bibel: ubi vis paremus tibi manducare pascha?, wie cantabr., colb., corbei. II, gat.-turon. und Hilar. in Matth. 26 (MPL IX 1065), letzterer nur > pascha manducare. Für das Wort ‚praeparent', das sich allerdings auch auf De cons. evv. II, 80, 157 (W. 265, 17): ‚ut praepararent', stützen könnte, möchte ich auf die Lesart des monac. aufmerksam machen, der Mt 26, 19: et praeparaverunt pascha liest.

Zum Schlufs noch ein kurzes Wort über den Evangelientext Augustins selbst. Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, dafs die in De consensu enthaltenen Stellen, welche von der Vulgata abweichen, eigentümlich oft mit derjenigen Textesform, die uns im cod. cantabrigiensis vorliegt, zusammengehen (vgl. S. 282). Jeden Zweifel darüber, ob zwischen dem cod. cantabr. und dem Evangelientext Augustins Beziehungen tatsächlich bestehen, werden die folgenden Untersuchungen (vgl. S. 283ff) ausgeschlossen haben[2].

---

[1] Tischendorfs kritischer Apparat bemerkt z. St., dafs auch Augustin einmal das ‚testium' auslasse. Aber wahrscheinlich beruht diese Notiz auf einem Druckfehler bei Sabatier (III 106), der beim Zitat von Mt 18, 16 in serm. 83, 1, 1 das ‚testium' ausfallen läfst. Die Mauriner-ausgabe bietet an dieser Stelle das Wort ‚testium'.

[2] Hier ist auch der Ort, daran zu erinnern, dafs ebenfalls die Stelle im Speculum, an der Mill die Fälschung des Bibeltextes konstatierte, für die Apostelgeschichte bei Augustin auf einen Text hinweist, der im

Es ist längst beobachtet worden, daſs der griechische und der lateinische Text dieses bilinguen, stichisch geschriebenen Codex sich äuſserst nahestehen. Um so mehr muſs es auffallen, daſs der Evangelientext Augustins mitunter der griechischen Textform jener aus dem 6. Jahrh. stammenden Handschrift noch näher steht als der lateinische cantabrigiensis, z. B.
Mt 26, 36: D: γεθσαμανεί; Aug.: Gethsamani; cantabr.: getsamani.
Mt 27, 41: D: λέγοντες; Aug.: dicentes; cantabr.: dicebant.
Mk 14, 10: D: ἐκ τῶν ιβ΄; Aug.: ex duodecim; cantabr.: de duodecim.
Lk 5, 34: D: ἐφ' ὅσον; Aug.: quamdiu; cantabr.: cum.
Aber es dürften sich auch Beziehungen zwischen dem Evangelientext Augustins und dem lateinischen cantabrigiensis kaum abweisen lassen; häufig genug ist dieser der einzige Text, welcher die augustinische Lesart stützt, ohne daſs zugleich auch eine Variante des griechischen cantabrigiensis vorläge (vgl. z. B. Lk 23, 46; Jo 20, 2). Die näheren Beziehungen zwischen dem Codex Bezae und Augustins Evangelientext festzustellen, muſs einer Untersuchung vorbehalten bleiben, die sich ein weiteres Arbeitsfeld wählt, als die Schrift De consensu evangelistarum es gewährt.

griechischen wie im lateinischen cantabrigiensis eine Stütze findet (vgl. Corp. script. eccl. lat. vol. XII, praef. p. XVIII). Vgl. ferner J. Rendel Harris, A study of codex Bezae (Texts and Studies vol. II, n. 1), Cambridge 1891, p. 148 ff. Chap. XIV: The codex Bezae a montanist manuscript.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1906** und Format 8⁰ wird nicht eigens bezeichnet.)

A. Allgemeines. Literatur zur ganzen Heiligen Schrift.

a) Bibliographie. Enzyklopädien. Einleitung. Geschichte der Exegese. Schriftstudium.

Scherman, L., *Orientalische Bibliographie* XVIII (für 1904) (X u. 385. B. 1905, Reuther. *M* 12.—): 4. AT. Judentum (S. 247—288) mit NT.

Sforzini, G., Leiter der RR, veröffentlicht im 1. Heft 1906 S. 3—77 eine systematische Zusammenstellung alles dessen, was im vorigen Jahrgange erörtert wurde. S. 5—46 füllen die biblischen Fragen.

Ayres, S. G., *Complete index to the Expositor's Bible, topical and textual;* general preface to the Expositor's Bible by the editor, W. R. Nicoll, together with introduction to the O and NT sections by W. H. Bennett and W. F. Adeney (12⁰. 312. N. Y. 1905, Armstrong. $ 1.—).

Buchberger, M., *Kirchliches Handlexikon.* Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Lief. 11—14: Cölestin—Erzabt (961—1344. München 1905 u. 1906, Allg. Verlags-Ges. à *M* 1.—): Vgl. oben S. 69.

Hauck, A., *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Begründet von J. J. Herzog. 3. Aufl. Bd XVII (Riesen bis Schutzheilige) (III u. 816. Lp., Hinrichs. *M* 10.—).

The Jewish Encyclopedia. XI u. XII (vgl. oben S. 69): Damit ist das Werk abgeschlossen.

Vigouroux, F., *Dictionnaire de la Bible.* Fasc. XXVII: Moab—Namsi (4⁰. P., Letouzey. *Fr* 5.—).

Welsch, H., *Biblisches Handwörterbuch.* Zusammenstellung der biblischen Personen, Orte und Sachen und Erklärung derselben nach der geographischen, historischen, archäologischen, natur- und kulturgeschichtlichen Seite hin für Lehrer, Lehrerseminare und Studierende. Mit 46 Ill. und 8 Bibelkarten (V u. 432. Paderborn 1905, Schöningh. *M* 3.60).

Angus, J., *The cyclopedic Bible.* An introduction to the study of Sacred Scripture. A new edition . . . by S. G. Green (XVI u. 832. N. Y., Revell. $ 2.—).

Urquhart, J., *Die Bücher der Bibel oder Wie man die Bibel lesen soll.* 2. Bd (IV u. 203. Stuttgart, Kielmann. *M* 2.—): Vgl. BZ III 79.

Collett, S., *The Scripture of Truth* (Ld., Patridge. 2 *s* 6 *d*): Über die Einleitungsfragen.

N<estle>, E., *Statistisches zur Bibel* (AelKz XXXIX Nr 51). — ***Ders.,*** *Zur Bibelstatistik* (ebd. XL Nr 9).

Die Bibel *in der Kunst.* Nach Original-Illustr. erster Meister der Gegenwart. Erläuternder Bibeltext von A. Arndt. Lief. 1—6 (4⁰. Mainz, Kirchheim. à *M* 1.50): Auf 20 Lieferungen berechnet.

Hurll, E. M., *The Bible beautiful; a history of Biblical art* (12⁰. Boston 1905, Page. $ 2.—).

Batiffol, P., Où en est la question des „Tractatus Origenis"? (BLe 1905, 307—323): Der Bibeltext der Tractatus ist ein „italienischer" Text des

4. Jahrh. Zitiert werden dieselben nach 359 von Lucifer von Calaris, Hilarius, Ambrosiaster, Rufin und Gaudentius. Novatian, Origenes und Hippolyt sind Quellen der Tractatus. S.

Eusebius' Werke IV. Band. *Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells* herausgegeben von E. Klostermann. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. XIV: XXX u. 256. Lp., Hinrichs. *M* 9.—): Eine Neuausgabe der den Marcellus von Ancyra bekämpfenden Schriften des Eusebius Contra Marcellum und De ecclesiastica theologia. Da eine aufserordentlich grofse Anzahl von Schriftstellen in diesen beiden Werken zitiert oder besprochen sind, ist diese Edition auch dem Exegeten von Bedeutung. Die Einleitung verteidigt hauptsächlich die Echtheit der Schriften gegen Conybeare und beschreibt die einzige selbständige Überlieferung der Schriften Cod. Venet. Marcian. gr. 496 saec. X—XII. Die Fragmente Marcells selbst sind am Schlusse nochmals gesondert aus den beiden Traktaten des Eusebius ausgehoben und nebst einigen Fragmenten aus Epiphanius zusammengestellt worden. S.

Nau, F., *Traduction des lettres XII et XIII de Jacques d'Édesse (exégèse biblique)* (Rev. de l'Or. chr. 1905, 197—207 258—282): N. gibt hier die Übersetzung der syrischen Briefe, die sich mit Bibelkritik beschäftigen.

Bègne, J., *Exégèse et astrologie: à propos d'un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly* (Rev. des sciences eccl. 1905 Nov. Dez., 1906 Jan.).

L., *Unsere Gegner und die „Biblischen Zeit- und Streitfragen"* (Ev. Kz LXXX Nr 11): Kein Parteiunternehmen soll es sein.

Bibelwissenschaftliche Monographien und Weltreformation (Chron. d. christl. Welt XVI Nr 12): Pfarrer Barth leitet mit der Schrift „Weltreformation zu Beginn des 20. Jahrhunderts" (32. Halle, Buchh. d. Waisenhauses. *M* —.50) eine Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Monographien ein, ein Gegenunternehmen zu den „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern".

Voick, W., *Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel.* Letzte Gedanken. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von A. W. Hunzinger. Mit einem Bilde des Entschlafenen (VIII u. 90. Wismar, Bartholdi. *M* 1.80).

The use of the Bible in public schools. A symposium (BW XXVII 48—62): Äufserungen verschiedener Vertreter der praktischen Unterrichtstätigkeit über Möglichkeit und Art und Weise.

Hartmann, P., *Biblische Geschichte und Kirchengeschichte in dem Lehrplan der höheren Schulen* (Preufs. Jahrbücher CXXIII 2. H.).

b) Sprache. Text und Übersetzungen. Bibelkritik.

Schulthess, F., *Aramäisches* (ZA XIX 126—134): ܐܣܦܣܪܐ, ܕܝܘܛܐ, ܒܠܐܕܐ, ܢܣܘܪܬܐ, ܡܥܡܪܬܐ, ܚܒܠ ܪܘܚ, ܐܠܗܘܣ. Über einige jüdische Lehnwörter im Syrischen. Auf dem Weg der Bibelübersetzung (Peš. und Targume) sollen jüdische Wörter ins edessenische Syrisch eingedrungen sein.

Witowski, S., *Bericht über die Literatur zur Koine aus den Jahren 1898—1902* (Jahresber. üb. die Fortschr. d. class. Altertumswiss. CXX [1904] 153—256): Über die letzten 3 Jahrh. v. Chr.; u. a. auch über die Sprache der griechischen Bibel (nach BzZ XV 360).

Wackernagel, J., *Die griechische Sprache*, in: *Die Kultur der Gegenwart*, hrsg. von P. Hinneberg, I 8 (Lp. 1905, Teubner), S. 286—312: Handelt S. 303f vom Griechisch der LXX („ein reines Griechisch dringt uns aus keinem Kapitel entgegen") und des NT. Es ist die Umgangssprache der Zeit stark mit Semitismen versetzt. S.

Zorell, F., S. J., *Was bedeutet der Name Maria?* (ZkTh XXX 356—360): = mer, mar (ägypt.) + Jâm (hebr., = Jahwe), d. h. Jahwe liebend.

Deifsmann, A., *Verkannte Bibelzitate in syrischen und mesopotamischen Inschriften* (Philologus LXIV 475—478): Zu Oppenheim, M. v., und

Lucas, H., Griechische und lateinische Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien (BzZ XIV [1905] 1—72). Die inschriftlichen Bibelzitate sind deshalb besonders wertvoll, weil sie datiert und lokalisiert werden können (z. B. in Syrien, dem Verbreitungsgebiet des Lukianischen Bibeltextes). D. trägt hier einzelne in BzZ XIV 72 nicht notierte Bibelzitate nach. — Vgl. dazu auch **Mercati, G.,** *Contributo alle „Inschriften aus Syrien" BzZ XIV* (ebd. 587).

Graf, G., *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literar-historische Skizze* (Strafsb. Theol. Stud. VII 1: XII u. 74. Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 2.—): Brockelmann hat in seiner „Geschichte der arabischen Literatur" (1902) die christlichen Schriftwerke ausgeschlossen. Dankbar begrüfsen wir deshalb die Studie von G., die uns sorgfältig über das nicht leicht zugängliche Gebiet orientiert. Ausgiebig hat sich G. dabei der arabischen exegetischen Literatur angenommen, besonders die Bibelübersetzungen, zum Teil auf selbständigen hsl Studien fufsend, eingehend berücksichtigt. G. verspricht eine weitere Abhandlung über die Pentateuchübersetzung in Cod. ar. 234 (München) und ihre syrische Grundlage. — Inzwischen ist ein 2. hier teilweise einschlägiges Werk desselben Verf. erschienen: *Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch* (VIII u. 124. Lp. 1905, Harrassowitz. *M* 7.—): Einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des gemeinsprachlichen Arabisch wollte der Verf. liefern. In der Anlage hat G. die Spracherscheinungen auf die gewöhnlichen grammatischen Kategorien verteilt. Für die Exegese kommt nicht nur der allgemeine sprachwissenschaftliche Wert der Studie in Frage, sondern auch der Umstand, dafs die gröfsere Anzahl der Belege aus Übersetzungen der Hl. Schrift und Kommentaren entnommen sind.

Grünert, M., *Arabische Lesestücke, zunächst für Vorlesungen zusammengestellt.* II. Hft: *Arabische Prosa* (Text und Glossar) (4°. 54 u. 150. Prag, Neugebauer. *M* 7.—): Vgl. BZ II 85. Biblisches kommt nicht mehr zum Abdruck.

Deifsmann, A., *The new Biblical papyri at Heidelberg* (ExpT XVII 248—254): Wert des LXX-Ms zu Zach und Mal. Vgl. oben S. 73.

Magistretti, M., *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI, olim in usum canonicae vallis Travaliae in duas partes distinctum* ed. I: *Psalterium et Kalendarium* praeviis praefatione, dissertatione et excerptis ex aliis codd. (Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae II: 4°. 202. Mailand 1905, Hoepli): Besitzt auch Bedeutung für die Kenntnis der altlateinischen Bibelübersetzung (vgl. DLz 1906, 336 ff).

Biblia sacra *Vulgatae editionis* etc. (vgl. oben S. 74): Bis jetzt sind 23 Lieferungen erschienen.

Risch, *Die deutsche Bibel* (Stst IV 4—11 67—77 135—147): Mahnt, neben dem Urtext die Lutherbibel nicht zu übersehen. Nach R. ist es nicht zu verurteilen, im Gegenteil zu fordern, dafs sie die gleiche Rolle spielt, die wir der Vulgata zuerkennen. Die „immer noch nicht genügend gewürdigte" Vorarbeit der katholischen Kirche vor der lutherischen Bibelübersetzung findet bei R. billige Anerkennung. Eingehend schildert R. die Forschungsziele auf dem Gebiete der Untersuchungen über die deutsche Bibel und würdigt mit Pietät, aber auch mit Kritik Luthers Leistung bei seiner Bibelübersetzung.

Reichert, O., *Die Wittenberger Bibelrevisionskommissionen von 1531—1541 und ihr Ertrag für die deutsche Lutherbibel.* Diss. Breslau 1905 (49 S.).

Miniatur-Bibel. *Die ganze hl. Schrift nach dem Urtext und mit Benützung der besten Übersetzungen verdeutscht.* 1. Gesamt-Ausg. (VI u. 728. Bonn 1905. Schergens. Geb. *M* 4.50).

Westcott, B. F., *A general view of the history of the English Bible.* 3d ed., revis. by W. A. Wright (356. Ld. 1905, Macmillan. 12 *s* 6 *d*).

Butler, J. A., *Die Entstehung der Bibel von Douai* (engl.) (Eccles. Rev. 1905 Juni): Verfaſst zum Zwecke des Apostolates in England 1578—1610 (nach Raug VII 473f).

Dries, J. van den, *Onze Hollandsche Bijbelvertaling* (De Katholiek 1905, 128 261—275).

Traversari, G., *La Bibbia volgare in Italia*, in: *Esercitazioni sulla letteratura religiosa in Italia nei secoli XIII e XIV*, dirette da G. Mazzoni (16⁰. XII u. 345. Florenz 1905, Alfani. *L* 3.50).

Martin, J., *La critique biblique chez Origène* (APhchr 3. S. T. VI 401 bis 424, 4. S. T. I 233—258): Zunächst wird der Standpunkt der konservativen Orthodoxie bei Origenes mit Beispielen belegt. Die Schwierigkeiten der Erklärung führten ihn zur allegorischen Exegese. Infolgedessen verloren eine Reihe von Erzählungen für ihn den geschichtlichen Charakter und unternimmt er eine Kritik des Gesetzes.

Fullerton, K., *Luther's doctrine and criticism of Scripture* (Bs LXIII 1—34 248—299): Zuerst wird die dogmatische Stellung der Hl. Schrift in Luthers System dargelegt mit der Absicht, die Wege zur kritischen Schrifterklärung darin bereits eröffnet zu zeigen. F. erkennt aber an, daſs Luthers Schriftauffassung nicht auf Erkenntnis des Charakters der Schrift zurückgeht, sondern hauptsächlich durch dogmatische Bedürfnisse eingegeben war, wenn er in solchem Falle auch kritische Momente der Vergangenheit und eigener Entdeckung in die Wagschale warf. Luthers Inspirationsbegriff wird dargelegt. Am ehesten verdient F. Beifall, wenn er mahnt, man solle wieder von Luther lernen, den religiösen Gehalt der Bibel zu betonen.

Forsyth, P. T., *The evangelical churches and the higher criticism* (Contemp. Rev. 1905 Okt. 575—599).

A declaration *on Biblical criticism by 1725 clergy of Anglican communion.* Edit. by H. Handley (150. Ld.. Black. 2 *s*).

Batiffol, P., *La question biblique dans l'anglicanisme* (12⁰. 64. P., Bloud. *Fr* —.60): Vgl. oben S. 75.

Barry, W., *Tradition of Scripture, its origin, authority and interpretation* (304. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Bates, W. H., *„The Bible in the light of modern thoughts"* (BStdt N. S. IV 181—191): Sucht die Bahnbrecher der Kritik sogar moralisch zu diskreditieren (z. B. Jean Astruc), was doch die Grenzen des Erlaubten auch in Zeiten des Kampfes überschreitet.

Beecher, W. J., *„The use of the Scriptures in theology": a review* (BStdt N. S. IV 105—111): Über Clarkes oben S. 72 angeführtes Werk, an dem er tadelt, daſs C. zwischen christlichen und nichtchristlichen Bestandteilen der Bibel unterscheiden wolle.

Should *clergymen criticise the Bible?* By various writers (250. Ld. 1905, Nisbet. 3 *s* 6 *d*).

Biblical criticism *and the pulpit.* I. By the Rev. Morris Joseph. II. By C. G. Montefiore (JqR XVIII 291—316).

Guericke, H., *Widerspruch zwischen der biblischen und der naturwissenschaftlichen Weltanschauung und zwischen Innerlichkeit und Äuſserlichkeit des Glaubens* (Bew. d. Glaubens XLII 33—46): Populär.

Harford, G., *The higher criticism as it affects faith and spiritual life. A dialogue* (Exp N. S. I 246—257): Fürchtet, daſs von kritischem Standpunkt aus die Frömmigkeit vernachlässigt wird.

MacBory, J., *The church and the Biblical criticism* (Irish theol. Quart. 1906, 15—34).

Margoliouth, D. S., *Dr. Emil Reich on the failure of the higher criticism* (Exp N. S. I 51—60): Über oben S. 76 zitiertes Werk, das er mit Torrey, Divine origin of the Bible, vergleicht. Beide werden als wissenschaftlich nicht ernst zu nehmende Gegner der Kritik abgelehnt.

Naudet, P., *Nos livres saints.* Lettres à un intellectuel (18⁰. 318. P., l'auteur).

Peake, A. S., *The present movement of Biblical science*, in: *Inaugural lectures delivered by members of the faculty of theology, during its first session 1904—5* (Manchester, Univ. Press): Die religionswissenschaftliche Vergleichung im AT und die Erforschung des Milieus, in welchem Christus emporwuchs, sind die Hauptziele der biblischen Forschung in der Gegenwart (nach ExpT XVII 291).

Pierson, A. T., *The Bible and spiritual criticism, being the 2nd ser. of the Exeter Hall lectures on the Bible delivered in London, England, February, March and April 1904* (12⁰. XXIII u. 276. N. Y., Baker. $ 1.—).

Reich, E., *The bankruptcy of higher criticism* III (Contemporary Rev. LXXXIX 45—58): Vgl. BZ III 321. Polemik.

Riley, W. B., *Higher criticism and its fruits* (BStdt N. S. III 468—473): Absolute Ablehnung der in jeder Beziehung verwerflichen Bibelkritik.

Saint-Léger Westall, *Die anglikanische Kirche und die höhere Kritik* (engl.) (The Month 1905 Juni): Verurteilt die Erklärung der anglikanischen Geistlichen (vgl. ob. S. 112) (nach Raug VII 475).

Sanday, W., *The still small voice of the Scriptures* (Interpreter 1905 Okt.).

Springer, J. F., *Scientific authority: its use and abuse* (Bs LXIII 57—70): Die Berufung auf die Wissenschaft ist zunächst nicht höher zu bewerten als ein Zeugnis von Personen, d. h. „uncorroborated scientific authority“. Durch Tatsachen oder andere Zeugnisse bekräftigte wissenschaftliche Autorität kann wieder aufgewogen werden durch entgegengesetzte Zeugnisse. Daraus schlieſst S., die Streiter für Christus brauchten keine Furcht vor dem Ausgang zu haben.

Storey, F. D., *The higher criticism cross-examined: an appeal and warning* (12⁰. III u. 262. Philadelphia 1905, Griffith. $ 1.25).

Walker, C., *Varieties of unbelief as to the Bible* (BStdt N. S. IV 173 bis 181): Für viele biblische Schwierigkeiten ist die Stunde der Abwehr gekommen; für die noch schwebenden wird die Zurückweisung sicher erfolgen.

Warfield, B. B., *Dr. Dods' doctrine of Holy Scripture* (BStdt N. S. IV 3—10): Gegen das BZ III 293 angeführte Werk. Dods gilt für W. als Vertreter eines verminderten Christentums.

Wolff, P., *Unsere Stellung zur heiligen Schrift* (Ev. Kz LXXIX Nr 5 f): Im Sinne positiv-protestantischen Bibelglaubens.

Das Thema: **Biblischer Kritizismus bei den katholischen Exegeten** hat wiederum viele Federn in Bewegung gesetzt: ***Brucker, J.***, *Bulletin d'Écriture Sainte* (Études CVI 99—119): Zunächst begrüſst B. die entschieden ablehnenden Schriften gegen Loisy, möchte aber die Ablehnung auch auf weniger radikale Theorien ausgedehnt wissen, wie die von P. Lagrange. B. billigt Delattres Buch. Ebenso stimmt er Murillo, Critica y exegesis (s. u.) gegen v. Hummelauer zu, nicht minder Schiffini (s. u.). Aus dem Aufsatz des Berichterstatters (BZ III 225 ff) verwertet er das gegen die Kritik Erinnerte, ohne aber seine grundsätzliche Zustimmung zu ihren Postulaten hinreichend hervortreten zu lassen. Aus B.s Urteil über Fonck notieren wir mit Befriedigung, daſs auch er einer Ergänzung der übergangenen Punkte mit Freuden entgegenharrt. Douais nimmt B. für sich in Anspruch. — B. erhielt eine Erwiderung: *Question biblique: Lettre du R. P. Lagrange au Directeur des „Études“* (ebd. 844—847): Fordert einen Beweis, daſs er die kirchlichen Entscheidungen nicht hinreichend befolge, und verweist für den Vorwurf, daſs er seine konservativen Gegner beleidige, — mit Recht — auf BZ III 234, und ich kann nur bestätigen, daſs weder dem Wortlaute nach noch in der Intention etwas Verletzendes zu finden ist. L. behauptet, meinen angezogenen Artikel richtig wiedergegeben zu haben, und ich muſs auch hierin L. gegen B. recht geben. L. ist auſserdem der Ansicht, B. fasse meinen Artikel etwas zu unschuldig auf; er selbst glaubte, im Interesse der Einheit der Tradition „attenuations“ anbringen zu müssen, und meint, meine

Auffassung fordere „une solution plus radicale". — In: *Réponse au R. P. Lagrange* (ebd. 847—858) meint B. die Mifsachtung von kirchlichen Entscheidungen blofs „objektiv". Für diese objektive Verletzung kirchlicher Entscheidungen führt er an die Auffassung L.s von den Urgeschichten, welche dem consensus der Väter zuwider sei. Über Väterlehre u. dgl. stützt er sich besonders bezüglich des hl. Hieronymus auf Delattre. B. glaubt sogar, dafs L. unter dem Eindruck der Entscheidungen der Bibelkommission der legitimen Auffassung der Biblischen Geschichte sich zuneige. Um eine vollständige Idee der Inspiration zu bekommen, findet B. es nützlich, ja notwendig, die Texte zu studieren, weil die Kirche nicht alles festgelegt hat. Auch B. kennt übertrieben konservative Theologen; wen er dazu rechnet, sagt er nicht. Aprioristisch in jedem Falle will auch B. nicht sein, der Inspirationsbegriff ist auch für ihn nicht so vollendet, dafs die Mitarbeit der Exegese keinen Platz mehr hätte. Dazu ist ihm L. willkommen, wenn er auch seine Methode „mieux d'accord avec la tradition" wünscht. — **Cruveilhier, P.**, *L'inerrance de la bible d'après les principes du P. de Hummelauer* (RClfr XLIV 579—599, XLV 148 bis 159): In naturwissenschaftlichen Dingen hat nach C. Leo XIII. eine Lösungsformel für die Schwierigkeiten gegeben; nicht so in Bezug auf die übrigen Wissenschaften. C. referiert über v. H.s Schrift, in wenigem abweichender Meinung. תולדות = „Volksüberlieferung" verwirft er, den Unterschied v. H.s gegen Lenormant findet er nicht bedeutend. „Haec ipsa iuvabit transferri" erklärt er im wesentlichen wie v. H. In seinem Schlufsurteil findet C. v. H.s Weg gangbar und nützlich, wenn man auch noch teilweise Modifikationen anbringen kann und mufs. Die Fragen, in denen C. S. 159 Vorbehalte macht, scheinen übrigens eine tiefer gehende Gegnerschaft zu v. H. vorauszusetzen. — **Ders.**, *L'authenticité des livres inspirés d'après le P. de Hummelauer* (RClfr XLVI 238—251): Dafs Authentie und Inspiration im Grunde voneinander unabhängig seien, diese These v. H.s findet ungeteilte Zustimmung bei C. — **Dimondo**, *Josue en Gallileï* (De Katholieke Gids 1905, 645—660). — **Disteldorf, J.**, *Die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift und die sog. historische Methode in der Exegese* (Pastor bonus XVII 347—351). — **Dorsch, E.**, *Die Wahrheit der biblischen Geschichte in den Anschauungen der alten christlichen Kirche* (Forts.) (ZkTh XXX 57—107 227—265): Vgl. ob. S. 76. Dafs sich die moderne Exegese in einem Gegensatze zu Väteransichten befindet, wie D. dartut, ist im Wesen einer fortschreitenden Entwicklung gelegen. Nicht blofs die moderne Exegese, auch die konservative Exegese der Gegenwart kann vor dem Tribunal der Väterzeit nicht bestehen. Das Verdikt gegen die letztere vermag D. nur dadurch abzulenken, dafs er die Möglichkeit offen läfst, die Väter hätten diese oder jene Stelle nicht recht erfafst. Das können aber auch die fortschrittlichen Exegeten sich zu nutze machen. Entweder mufs auch die konservative Exegese auf manchen Linien den Rückmarsch zur Väterexegese antreten, oder es mufs prinzipiell die Stellung der Väter in unserem Streite aufser Anschlag bleiben. Dafs D. nicht objektiv und unparteiisch die Väter hört, sondern sie nur so weit ausbeutet, als sie gegen die fortschrittliche Exegese zu dienen verheifsen, werden nicht blofs „Leute wie Lagrange" finden, besonders wenn er nach Art von S. 92 Anm. 1 argumentiert; dort findet D. einen schreienden Gegensatz zwischen der alten Geschichtschreibung der neueren Exegese mit nur relativer (= herabgedrückter nach D.) Wahrheit und dem Verfahren der Väter, welche aus dem hohen Alter der biblischen Nachrichten auf ihre Wahrhaftigkeit schliefsen. Origenes, der zur Allegorie flüchtet, wenn die geschichtliche Wahrheit ihm nicht entspricht, steht nach D. im Gegensatz zu seiner eigenen Theorie, zur Volksanschauung und zur Ansicht seiner gelehrten Zeitgenossen. — **Engel, O.**, *Die Natur der biblischen Inspiration* (Pastor bonus XVII [1905 Aug.] 492—500): Sucht vom Standpunkt der thomistischen Lehre über die

Instrumentalursache den Anteil Gottes und des Menschen bei dem Vorgang festzustellen (nach Raug VII 608). — **Exilon**, *La s. Scrittura e il sistema detto della apparenza* (Rass. naz. 1905, 16. Aug. 634—642). — **F. P.**, *Chronique biblique: Les grades en Écriture Sainte* (Études CV 226—233): Beschreibt Bedeutung und Erfordernisse der Grade (Lizenziat und Doktorat), die die Bibelkommission verleiht. — *Les deux récentes décisions de la commission biblique* (ebd. 233—241): Möchte fast etwas Kritik üben an der eigenartigen Entscheidung über die „citationes implicitae"; solche seien schon seit 1500 Jahren Eigentum der exegetischen Methode. — **Ford**, *Inspiration* (The Tablet 1905, 44 ff 83 ff 124 ff 163 ff): F. verteidigt in dieser Artikelserie die Verbalinspiration, die er allein für psychologisch möglich hält. In wohlgemeinter Absicht sei man erst im 16. Jhdt. von dieser Lehre der Väter und der Scholastik abgewichen, habe aber dadurch die jetzige Verwirrung in die Exegese gebracht und Irrtümer hervorgerufen. Aber zu einem Urteil über die Eigenschaften eines inspirierten Buches müssen wir nicht a priori, sondern durch Studium des Werkes selber gelangen: wir werden den ganz individuellen Charakter der einzelnen Autoren, mit allen Vorzügen und Mängeln, mit der Inspiration friedlich beisammen finden, den Irrtum allein ausgeschlossen. Der aprioristisch festgelegte Inspirationsbegriff steigert die Wirkungen des göttlichen Einflusses zu ungebührlich: ganz entgegen den weitherzigen Erklärungen, die z. B. St Augustin und Thomas vom Hexaëmeron gegeben. Mit einem Wort: nur die Annahme der Verbalinspiration kann einen gesunden Fortschritt der Exegese ermöglichen. — An diese Ausführungen F.s knüpfte sich im Tablet eine freie Diskussion der Frage mit mehr oder weniger geistreichen Bemerkungen. Auf Seite Ford's steht besonders P. Reginald Walsh O. Pr., der (S. 296 ff) verschiedene Autoritäten zu Gunsten der Verbalinspiration aufzählt. Manche Aussprüche der heiligen Väter werden aber wohl eine dictatio lehren; und die nimmt ja weder Walsh noch Ford an, wie er ausdrücklich hervorhebt [Witzel]. — **Hablitzel**, *Zur Bibelforschung. Alte und neue Wege in der biblischen Frage. Referat* (Augsburger Postz. 1906 Beil. Nr 6): Ein Nachtrag von anderer Hand ist der fortschrittlichen Exegese nicht günstig gesinnt und unterscheidet die authentische Bibelform von der gegenwärtigen, bei der Irrtümer angenommen werden dürften. — **Hackspill, L.**, *L'inspiration scripturaire à propos d'un livre récent* (BLe 1905 Febr.-März): Referat über v. Hummelauer. Die Fortsetzung, die eine eingehende kritische Stellungnahme erwarten liefs, ist bis jetzt nicht erschienen. — **Lacombe, H. de**, *Bossuet et les études bibliques* (Le Correspondant 1906, 25. März): „Jamais croyant n'a plus médité la bible, jamais savant ne l'a plus étudiée." Mag sein, bemerkt dazu die RClfr (XLVI 437); aber deswegen darf man nicht sagen, das letzte Wort in der biblischen Wissenschaft sei bei Bossuet zu holen. — **Lagrange, M.-J.**, *Rez.* über Fonck (Rb N. S. III 148—160): Bestimmt und ins Einzelne gehend, in durchaus ablehnendem Sinne. L. hält Fonck vor, dafs er ein Prinzip der Väterlehre (durchgängige Unfehlbarkeit der Hl. Schrift) und die exegetische Auffassung der heiligen Väter (historische Erklärung einzelner Abschnitte) ständig verwechsle. Das ist fast bei allen konservativen Streitschriften zu beachten und zu rügen (z. B. bei Dorsch). — **Lefranc, E.**, *Les conflits de la science et de la bible* (18°. XII u. 323. P., Nourry. *Fr* 3.50). — **Maas, A. J.**, *Biblical Inspiration* (Messenger XLIII [1905] I 408—416). — *Extent of Biblical inspiration* (ebd. 511—520). — *Biblical inerrancy* (ebd. 623—635). — **MacDonald, A.**, *Questions of the day: thoughts on the Biblical question* (12°. IV, 7 u. 203. N. Y. 1905, Christ. Press Ass. Publ. Co. $ —.60). — **Mayer, A.**, *Die deutsche Wissenschaft in jesuitischer Beleuchtung* (Münchener Allg. Ztg 1906 Beil. Nr 39): Wer die Streitfrage, die Verteilung der Parteien kennt, würde aus dem Titel unmöglich erschliefsen, dafs sich M. über Fonck ungebührlich entrüstet. — **Méchineau, L.**, S. J., *Wie steht's mit der mensch-*

lichen Autorität der H. Schrift? Nach der 2. Aufl. des Französischen bearb. von G. Pletl (VI u. 38. Fulda, Aktiendruckerei. *M* —.60). — **Murillo, L.,** *Critica y exegesis. Observaciones sobre un nuevo sistema exegético de la Biblia.* 2da ed. corregida y notablemente mejorada (140. Madrid 1905, Lopez. 2 *pes.*). — ***Ders.,*** *La inspiración de la Biblia* (Razon y Fé XIII 14—31 157—177, XIV 5—16 151—163): Vom theologischen Betrachtungsstandpunkt (Newman, d'Hulst) muſs man mit Lacombe, Lagrange, Zanecchia nach dem Vorgang der Enzyklika „Providentissimus Deus" zum exegetischen übergehen. Die Begriffsbestimmung ist der Lehre Christi und der Apostel und der Tradition zu entnehmen (nach Raug VII 611). — **Pesch, C.,** S. J., *De inspiratione Sacrae Scripturae* (XII u. 654. Freiburg i. Br., Herder. *M* 8.80): Dem geschichtlichen Interesse und der Klärung gegenwärtiger Streitigkeiten will das an äuſserem Umfang wie an gebotenem wertvollen Material voluminös ausgefallene Werk des Dogmatikers dienen. Im ersten, historischen Teil, der die gröſsere Hälfte des Bandes füllt, bietet P. sehr eingehende Nachrichten über älteste, alte und neue Ansichten und Zeugnisse über Inspiration. Auch die neuesten Kontroversen über die biblische Inspiration finden in ihren Bannerträgern eine hinreichend einläſsliche Darstellung. Im zweiten, dogmatischen Teil mutet den Exegeten, der von dem Interesse an der modernen biblischen Frage zum Buche geführt wird, das weit ausholende dogmatische Beweisschema etwas fremd an. Meistens weilt P. in der dogmatischen Begriffswelt, da und dort eine unklare Logik korrigierend oder unbestimmte Fassung bekämpfend. Die in der Jetztzeit schwebenden Fragen behandelt P. oft nur nebenher, im Prinzipe läſst er meist der Freiheit der Meinung, soweit möglich, die Bahn; für sich selbst sucht er die strengere Meinung als geltend und durchführbar darzutun. Von S. 489 an merkt man, daſs die Formulierung der Fragepunkte durchweg der Führung der gegenwärtigen Diskussionen folgt. Hier hält sich P. ganz an die herkömmliche traditionelle Richtung. Schwierigkeiten erkennt er möglichst wenig an; er löst sie jede einzeln, ohne den Gesamteindruck ihrer Häufung und Gleichartigkeit auf sich wirken zu lassen. Es ist hier nur etwas umständlicher und mit sachlich irrelevanten Nebenfragen verbrämt gesagt, was man als Lehre der Tradition schon immer hervorheben hörte. Eine Lehre über den Sinn der Hl. Schrift, über Suffizienz und Klarheit derselben, die Kriterien der Inspiration, u. a. auch über die Frage, ob Apostolat ein solches Kriterium ist, und der Trost „nemo perturbari debet" schlieſst P.s umfang- und inhaltsreichen dogmatischen Traktat. — Auf den gleichen Ton ist gestimmt: ***Ders.,*** *Zur Inspirationslehre* (Stimm. a. Maria-Laach LXX 21—31 144—158 285—301): Eine dogmatische Differenz trennt die katholischen Exegeten nicht; die kritische Richtung erfreut sich der kirchlichen Duldung. Nicht Dogmatiker stünden gegen Exegeten, sondern es gäbe auch konservative Exegeten (so war natürlich der Gegensatz von niemand aufgefaſst). Schlieſslich will P. sogar den kritischen Streit der Beachtung beim praktischen Unterricht empfehlen. — ***Peters, N.,*** *Zu dem Problem der Wahrheit der heiligen Schrift* (ThR V Nr 2): *Rez.* über Fonck. Nach P. haben deutsche Exegeten schon vor den Franzosen an der neuen Bewegung sich beteiligt, was jedenfalls für einzelne Auffassungen zutrifft (v. Scholz, Schanz), wenn man von dem Aktuellwerden der gegenwärtigen Diskussion mehr absieht. Die Vertreter der neuen Richtung sind nicht, wie F. fast es darstellt, nur einige „outsiders", sondern die Gegner erscheinen in der Minderzahl. Es mag dabei allerdings einigen unverbindlichen Äuſserungen mehr Gewicht beigelegt sein, als sich zunächst ersehen läſst. Die petitio principii in dem Schluſs: historische Unrichtigkeiten und Unmöglichkeiten, daher ein freieres literarisches Genus, empfindet P. im Gegensatz zu F. und mir nicht als solche. Ich habe Grund, die Differenz mehr für eine formelle denn für eine sachliche zu halten, wenn ich P.s Darlegung genau besehe. Auch P. will mit F.

lieber blofs einen falschen Sinnenschein in der Enzyklika „Providentissimus Deus" gelehrt wissen, Anpassung an die unvollkommene Naturerkenntnis ist aber auch für P. wenigstens eine Konsequenz. Die Relativität der geschichtlichen Darstellung will P. mit v. Hummelauer direkt in der Enzyklika gelehrt finden. P. hofft mit Holzhey viel für die Klärung aus der Beachtung des vernachlässigten Wortes der Enzyklika: „a litterali et veluti obvio sensu minime discedendum, nisi qua eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere". — ***Ders.***, *Die Kritik als Verteidigungswaffe im Kampfe um die Bibel* (Germania, Wiss. Beil. 1905 Nr 40 u. 41, 313—317 321—326): Abdruck eines Vortrages, gehalten am 7. Aug. 1905 in Paderborn. — ***Poels, H. A.***, *History and inspiration* (The cath. Univ. Bull. XI [1905] 19—67 152—194): Erst jetzt kommt mir der gediegene, bereits oben S. 78 erwähnte Artikel selbst zu Gesichte. P. unterscheidet geschickt zwischen dem hl. Schriftsteller als Glied der gleichzeitigen Generation und demselben als Autor eines nach Gottes Intention verfafsten inspirierten Buches. Mit Genugtuung lese ich, dafs er ebenso ruhig als bestimmt Delattres Auslegung zu den viel erörterten Hieronymusstellen zurückweist. Ebenso scheint er im Recht, wenn er sagt, das Väterzeugnis werde trotz seiner Einmütigkeit in bestimmten Fragen auch von der konservativen Exegese nicht mehr beachtet. Die ebenso sachlichen und ruhigen wie entschiedenen Ausführungen, die mit treffenden Beispielen beleuchtet werden, könnten bei gutem Willen viel zur Verständigung beitragen. — ***Protin, S.***, *La nature de l'inspiration* (Raug VIII 25—47): Will in der thomistischen Formel für Instrumentalursachen die richtige und auch notwendige Voraussetzung finden, um die Psychologie des inspirierten Schriftstellers darlegen zu können. Er wendet sich dann aber zu den schwebenden Fragen, wobei er an den Grundsätzen v. Hummelauers Kritik übt, aber doch eine gewisse Wahrheit ihnen zugesteht. — ***Ders.***, *La questione biblica* (RR IV 201—204): Referat mit Hinneigung zur konservativen Richtung. — ***P<rotin>, S.***, *Les récentes décisions de la commission biblique et l'accueil des revues de sciences sacrées* (Raug VIII 51—60): Eine interessante Zusammenstellung. De Ridder, Nouvelle Rev. théologique 1905 Juni 290—301 meint, die Bibelkommission sei von Leo XIII. dazu bestimmt gewesen, die durch seine früheren Erlasse nicht zum Schweigen gebrachte fortschrittliche Richtung zu überwachen und die exegetischen Studien zu lenken. Von Anfang an wurde jedoch der Bibelkommission eine unparteiische Rolle zugedacht, von der sie nicht abgezogen werden sollte. Wenn die fortschrittlichen Organe von den Entscheidungen der Bibelkommission peinlich berührt sein sollten, wie P. meint, so konnte daran höchstens die Sorge schuld sein, die Bibelkommission möchte, durch das Drängen der konservativen Exegeten getrieben, auch in noch keineswegs spruchreifen Fragen sich durch eine verfrühte Entscheidung binden. Die bisherigen Entscheidungen halten jedenfalls die rechte weise Mitte und erwecken ein Unbefriedigtsein nur bei den Intransigenten der beiden Lager. — ***Réginald***, O. P., behandelt im Divus Thomas 1905 Juli die in den letzten Zeiten aufgestellten Theorien über die Inspiration (nach Raug VIII 26[3]). — **Rieber, J.**, *Der moderne Kampf um die Bibel.* Rektoratsrede (43. Prag 1905, Calve. *M* —.80): Entsprechend dem nicht fachkundigen Publikum sich mehr an die allgemeinen Tendenzen der Bewegung haltend, spricht sich R. doch bestimmt für eine fortschrittliche Bibelauffassung auf katholischer Seite aus. Sympathisch beruft er sich auf v. Hummelauers exegetische Prinzipien und sucht auch bei Hoberg Gedanken, die dem Fortschritt katholischer Bibelwissenschaft dienen. — **Schiffini, S.**, S. J., *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata* (VIII u. 305. Turin 1905, Josefsdruckerei. *L* 4.50). — ***Truyols, A. F.***, S. J., *Der historische und dogmatische Sinn in der Hl. Schrift* (engl.) (Eccles. Rev. 1905 Aug.): Beide sind einander nicht entgegengesetzt, sondern sie können sich

höchstens in Bezug auf die gröfsere oder geringere Klarheit unterscheiden (nach Raug VII 474).

c) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie.

Frohnmeyer, L., und **Benzinger, J.,** *Vues et documents bibliques.* Traduit très librement de l'allemand par J. Breitenstein (XVI u. 179 m. Abb. Basel 1905. Finckh. *Fr* 8.—): Vgl. oben S. 78.

Beiträge *zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, hrsg. von A. Deifsmann u. a. (V u. 386. München 1905, Lehmann. *M* 5.—): 2. Gunkel, H., Das AT im Geiste der modernen Forschung. 3. Deifsmann, A., Ev und Urchristentum.

Bittlinger, E., *Die Materialisierung religiöser Vorstellungen. Eine religionsphilosophische Studie auf geschichtlicher Grundlage* (IV u. 128. Tübingen 1905, Mohr. *M* 2.40): Vgl. oben S. 78. B. dehnt seine Untersuchungen aus auf das NT und das christliche Dogma, als dessen Vertreter er Justin d. M. und Irenäus behandelt. — Scharf kehrt sich gegen die einseitig-übertriebene Anwendung des sicher da und dort wirksamen Prinzips E. König in ThLbl XXVII Nr 13.

Reinach, S., *Cultes, mythes et religions.* I u. II (VII u. 468, XVIII u. 468. P. 1905, Leroux): Die Erörterung von Tabu, Totemismus, Opfer, Ehe, Totenverehrung berührt das AT. In L'évolution en théologie kommt R. auf Loisy und Reufs. 2. Bd: Les interdictions alimentaires et la loi Mosaïque (S. 12—16; vgl. RÉj 1900). Réponse aux „Archives Israélites" sur le même sujet (16 f). Le tabou chez les Juifs (32). La date de l'Apocalypse et la mévente des vins sous l'empire romain (356 bis 380): Apk 6, 6. Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (386—395): Im Anschlufs an Loisy. Le serpent et la femme (396—400): Die Menstruation soll durch Gn 3, 15 auf Schlangenbifs zurückgeführt werden. Le verset 17 du Psaume XXII (437—442): Die Erzählung von der Kreuzigung Christi ist aus unserem Verse nachgebildet. Le sabbat hébraïque (443—446): Der Sabbat ursprünglich ein dies nefastus.

Whitney, H. M., *The place of fear among the motives of religion* (Bs LXIII 227—243): Nicht Drohung, sondern Erbarmen ist nach der Bibel das Hauptmotiv der Religion.

Friedrich, Ph., *Der Christus-Name im Licht der alt- und neutestamentlichen Theologie* (146. Köln 1905, Bachem. *M* 2.—): Verfolgt in erster Linie dogmatische Beweis- und Darlegungszwecke, bewegt sich aber insofern ausgiebig auf exegetischem Gebiet, als er eingehend Gebrauch und Bedeutung des Namens im A und NT behandelt und auch die „dogmatische Tragweite" wiederum teilweise auf die biblischen Aussagen gründet. Der Exeget wird kritische Fundierung nicht überall finden.

Littmann, E., *Der Messias als Drusenheiliger* (ZA XIX 148—150): Erzählt, wie die Drusen ein Messiasheiligtum errichteten.

Böhmer, J., *Zum Verständnis des Reiches Gottes* (Stst III 653—661): Abschlufs und Zusammenfassung der sehr eingehenden Artikelserie (vgl. ob. S. 90). Den vollkommenen Begriff vom Königtum Gottes, vom Reich Gottes behält B. dem Christentum vor, das die nationale Engherzigkeit des Judentums abstreifte.

Ross, J. W., *The divine fatherhood* (Bs LXII 666—684): Nur auf die guten Menschen beschränkt.

Royce, G. M., *The antagonism of the prophet and the priest* (The nineteenth century and after 1906 Jan. 72—79): Hält sich zu sehr im Allgemeinen.

Kluge, O., *Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum* (VI u. 67. Lp., Deichert. *M* 1.60): Religionsphilosophische und religionspsychologische Deduktionen, aufgebaut auf auswahlsweise beigezogener sekundärer Literatur, mit wenig biblisch-exegetischem Einschlag.

Blau, Der Erzengel Michael (Magyar-Zsidó Szemle 1905 Nr 3).

Lynn, W. T., *Bible chronology. Principal events recorded in Holy Scriptures arranged under their probable respective dates...* 2nd ed. (12⁰. 102. Ld. 1905, Bagster. 1 *s*).

Schlatter, A., *Geschichte Israels von Alexander dem Gr. bis Hadrian.* 2., erweit. Aufl. (358. Calw, Vereinsbuchh. *M* 4.50).

Spiegelberg, W., Der Name Κοίλη Συρία, Coelesyria (OrLz IX 106—108): = Ḫ-r—Syrien, den alten Landesnamen Ḫ-r enthaltend.

Jacoby, A., *Das geographische Mosaik von Madaba. Die älteste Karte des hl. Landes. Ein Beitrag zu ihrer Erklärung.* Mit 1 Plane der Karte und 4 Abb. (Stud. üb. christl. Denkmäler, hrsg. von J. Ficker: IX u. 110. Lp. 1905, Dieterich. *M* 4.—): Reiht das Mosaik, entdeckt 1896 auf dem Fufsboden einer griechischen Kirche in Madaba im Osten des Toten Meeres, in den kunstarchäologischen Zusammenhang mit der syrisch-palästinischen Mosaikkunst ein. Für die Exegese am bedeutsamsten ist der Abschnitt: Geographische und historische Untersuchungen zu den einzelnen Ortsangaben der Karte, der bei weitem den gröfsten Teil der Schrift füllt.

Dalman, G., *Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem.* I. Jahrg. (125. B. 1905, Mittler. *M* 2.40): Zusammenstellung der Angaben über Errichtung und Geschichte des Instituts. Beschreibung einer Reise der Stipendiaten des Instituts Frühjahr 1905, mit Abb.

Steuernagel, C., Die Arbeiten des „Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas“ (Die christl. Welt XX Nr 16): Bericht mit Würdigung.

Riefs, R. de, *Atlas Scripturae sacrae. Decem tabulae geographicae cum indice locorum Scripturae sacrae Vulgatae editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum.* Ed. sec. recognita et collata, passim emendata et aucta labore et studio C. Rueckert (VI u. 26 mit 10 Karten. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.60): Auch die lateinische Ausgabe des bekannten Riefsschen Bibelatlas wird immer noch gebraucht, so dafs eine 2. Auflage erscheinen konnte. Es ist wenig geändert worden. Immerhin weist diese Ausgabe gegenüber der 3. deutschen Auflage, mit der die erste lateinische Auflage ungefähr zusammenfällt (1895), mehrere Korrekturen, Nachträge u. dgl. auf, welche die Brauchbarkeit erhöhen. Der neue Herausgeber, bekannt durch seine Studien über die Lage des Sion (BSt III 1), hat seine von v. Riefs abweichende Meinung bereits im Vorwort zum Ausdruck gebracht und auch die Karte VIII einer der Sionstradition entsprechenden Umarbeitung unterzogen. Der Index ist vervollständigt. Im Verein mit der „Biblischen Geographie“ von Riefs kann der Atlas im Interesse des Studiums des Hl. Landes und der heiligen Schriften nur begrüfst werden.

Ludt, A., *Wandkarte zur biblischen Geschichte.* 1:1,800,000. 2. Aufl. (4 Bl. zu 72×94 cm. Farbendr. Lp. 1905, Lang. *M* 10.—).

Neil, C. L., *Rambles in the Bible lands.* Illustr. (280. Ld., Kelly. 5 *s*).

Röhricht, R., Die Jerusalemfahrt des Kanonikus Ulrich Brunner vom Haugstift in Würzburg (1470) (ZdPV XXIX 1—50): Mehr von geschichtlichem Interesse.

Barton, G. A., *A year's wanderings in Bible lands* (Philadelphia, Ferris).

Gervais, J., Jérusalem et la Bible (Jérusalem 1905 Febr.).

Willett, H. L., Jerusalem (BW XXVI 325—335): Schilderung mit geschichtlichen Rückblicken.

Loyson, E. J. B. M., *To Jerusalem through the lands of Islam among Jews, Christians and Moslims.* Preface by Prince de Polignac (VIII u. 325. Chicago 1905, Open Court publ. Co. $ 1.25).

Riedel, W., Zur Topographie Jerusalems (ThLbl XXVI Nr 47): Eine kurze, klare Darlegung des Streitpunktes — das katholische Interesse an

der Sionstradition überschätzt R. offenbar — führt zum Geständnis, dafs noch Hacke und Spaten die Hauptarbeit zu leisten hätten.

Watson, C., *The Acra* (PEF XXXVIII 50—54): W. schlägt eine neue Lagebestimmung vor: nördlich von der Davidsstadt (auf dem östlichen Hügel) und südlich vom Tempel. — Dazu ***Birch, W. F.***, *The Acra* (ebd. 157): Gegen Watsons neuen Lokalisierungsversuch. — ***Tenz, J. M.***, *Two places called Acra* (ebd. 158).

P. N. D., *Betlem* (Rass. naz. 1905, 16. Dez. 549—561).

Kortleitner, F. X., *Archaelogiae Biblicae summarium praelectionibus academicis accommodatum* (XX u. 413. Innsbruck, Wagner. *M* 6.—): Ein Kompendium, zunächst für Studierende, um sie in die Anfangsgründe der biblischen Archäologie einzuführen. Bescheiden bekennt er im Vorwort, dafs er bewährten Vorgängern, katholischen und akatholischen, manchmal Wort für Wort, gefolgt sei. K. behält die herkömmliche Einteilung in heilige Orte, Personen, Zeiten, Handlungen bei, die als Antiquitates sacrae dem zweiten Teile, Antiquitates sociales, gegenüberstehen. Mit der Kritik, die auch auf die biblische Archäologie wirkt, läfst sich das Werk, ein Handbuch für Studierende, nicht ein. Für weiter gehende Wünsche will K. in den Literaturangaben selbst ein Führer wenigstens für die ersten Anfänge sein. In den angegebenen Grenzen wird das inhaltsreiche und sorgfältige Lehrbuch gute Dienste leisten.

Proctor, H., *The Bible and the Syrian archaeology* (The Am. antiqu. and or. Journal 1905 Juli-Aug.).

Offord, J., *Les inscriptions funéraires de Marissa et les noms bibliques* (Al-Mašrik VIII Nr 21).

Schwartz, E., *Christliche und jüdische Ostertafeln* (Abh. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. N. F. VIII 6: 4°. 197 mit 3 Taf. B. 1905, Weidmann. *M* 14.—): Ein Denkmal eingehender, scharfsinniger und mühereicher Arbeit. Sie bewegt sich gröfstenteils auf dem Gebiete der nachbiblischen Zeitrechnung. Aber die Ausgangs- und Ansatzpunkte finden sich im A und NT. Insofern mag das Werk auch dem Exegeten manches bieten, besonders die Geschichte der Exegese kann daraus Nutzen erwarten.

Leitner, F., *Der gottesdienstliche Volksgesang im jüdischen und christlichen Altertum. Ein Beitrag zur jüdischen und christlichen Kultgeschichte* (XII u. 284. Freiburg i. Br., Herder. *M* 5.60): Der erste Teil: Der gottesdienstliche Volksgesang im hebräisch-jüdischen Altertum (S. 26 bis 68) und das 1. Kap. des 2. Teiles: Der gottesdienstliche Volksgesang im apostolischen Zeitalter (S. 69—82) berührt die biblische Archäologie. Vielseitige und neueste Literaturkenntnis zeichnet besonders den ersten Teil aus.

Minocchi, S., *La protezione degli animali e la pietà cristiana* (Str V 449—477): U. a. auch die einschlägigen Stellen aus A und NT.

Wiedemann, A., *Alphabet* (ARW VIII 552—554): Will für die koptische Kirche eine magische Bedeutung der Alphabetbuchstaben erweisen.

d) Auslegung.

Alberti, C., *Der Weg der Menschheit.* 1. Bd: *Von Osiris bis Paulus* (XV u. 649. B., Vita. *M* 8.—).

The self-interpreting Bible *with commentaries, references, harmony of the gospels and the helps needed to understand and teach the text*, illustrated etc. by J. W. Lee... J. L. Porter... H. Cooke... J. Brown... R. E. M. Bain (St Louis 1905, Thompson. $ 14.—).

Crousaz, T. N., *Concordantie op de berijmde psalmen, de evangelische gezangen en den vervolgbundel* (VI u. 199. 's-Gravenhorst 1904, Beschow. *F* 2.50).

Forrester, E. J., *Some studies in exegesis* (Bapt. Rev. and Exp. 1906 Jan. 106—120).

Geil, W. E., *Men on the mount. Life stories of Moses, Elijah, Peter, James and John* (192. Ld. 1905, Bagster).

Graefe, *Die Poesie in der Bibel* (Ev. Kz LXXIX Nr 30): Kurze, populäre Darstellung der poetischen Stücke.

Histoire sainte *(A et NT)*, par une réunion de professeurs (Cours moyen, illustré) (16⁰. VIII u. 208. P. 1905, Poussielgue).

Jaspis, J. S., *Koran und Bibel. Ein komparativer Versuch* (VIII u. 103. Lp. 1905, Strübig. *M* 1.20): Genaue Zusammenstellung der beiderseitigen Lehren nach systematischer Ordnung. J. steht auf christlich-positivem Standpunkt.

Lanz-Liebenfels, J., *Anthropozoon biblicum. Biblio-Exegeticon IV. Anthropogenie* (VB II 395—412): Vgl. oben S. 80. Es scheint, daſs damit die wirre und irre Artikelserie zu Ende ist. Denn was noch zu tun übrig bleibt, ist nach L. das Experiment, durch Bastardierungsversuche zwischen niedrigsten Menschen und höchsten Affen eine natürliche Systematik der Zoologie zu erreichen.

Lock, W., *The Bible and Christian life* (348. Ld. 1905, Methuen. *Fr* 7.50).

Loisy, A., *Morceaux d'exégèse.* Réunion d'articles publiés dans la Revue de littérature religieuse (221. P., Picard).

Luckock, H. M., *Spiritual difficulties in the Bible and Prayerbook with helps to their solution* (12⁰. XIX u. 319. N. Y. 1905, Longmans. $ 2.—): Besonders schwierig scheinen L. zu sein das Lob der Jahel und die Fluchpsalmen (vgl. ExpT XVII 101).

M. F., *Le nuove ipotesi bibliche del prof. Cheyne* (Str V 529—533): Ablehnende Kritik des Buches „Bible problems" (vgl. BZ III 306).

Moffatt, J., *Literary illustrations of the Bible: St Mark, Ecclesiastes, Daniel* (101, 104, 90. Ld. 1905, Hodder): Vgl. oben S. 109.

Schell, H., *Apologie des Christentums.* 2. Bd: *Jahwe und Christus* (XII u. 577. Paderborn 1905, Schöningh. *M* 7.40): Eine Apologie der atl und ntl Offenbarung, zugleich eine Verwertung der Hl. Schrift in apologetischem Interesse. Die Exegese darf selbstverständlich nicht mit dem Anspruch kommen, Neues und Förderliches aus dem Buche zu erfahren. Aber wohl kein moderner Gegenstand biblischer Forschung ist übergangen, der nicht in den Dienst der apologetischen Aufgabe gestellt wäre. Sichtlich folgt S. ohne Bedenken der katholischen fortschrittlichen Schule; ein moderner radikaler Religionshistoriker wird dagegen nichts von seinem Geiste an unserem Apologeten finden. Eine Beruhigung für diejenigen, die mit dem bischen Bibelkritik die Grundlagen von Theologie und Kirche wanken fühlen, wird es sein, zu beobachten, wie konservativ ein nach dem Fortschrittlichen mit beiden Händen greifender Theologe in der atl Apologetik noch sein kann. Auf das Verbreitetsein des trinitarischen Gottesbegriffes im Zeitalter Jesu setzt S. sicher zu viel Vertrauen.

B. Das Alte Testament.

a) Bibliographie. Einleitung. Geschichte der Exegese. Allgemeine Bibelkritik.

Abrahams, J., *Bibliography of Hebraica and Judaica (Autumn 1904—Autumn 1905).* Reprinted from the JqR (41. Oxford 1905).

Strack, H. L., *Einleitung in das AT einschlieſslich Apokryphen und Pseudepigraphen.* Mit eingehender Angabe der Literatur. 6., neu bearb. Aufl. (VIII u. 256. München, Beck. Geb. *M* 4.80): Auf geringem Raum vieles zu bieten, ist der Vorzug dieser auf gemäſsigt kritischem, protestantisch-konservativem Standpunkt stehenden Einleitung. Gegenüber der radikalen Richtung der Einleitung von Cornill steht S. der katholischen Schriftauffassung nahe und kann deshalb auch Studierenden,

die erst mit den Problemen des AT sich vertraut machen wollen, ein gediegen orientierender Führer werden. Die Literatur ist aufserordentlich reich und mit grofser Sorgfalt verzeichnet und auf den neuesten Stand gebracht. Mechanische Vollständigkeit ist natürlich ausgeschlossen; aber wer sich über ein Buch oder eine Einleitungsfrage erschöpfend orientieren will, wird kaum je von der methodisch gut angelegten Bibliographie im Stiche gelassen werden.

McFadyen, J. E., *Introduction to the OT* (368. Ld. 1905, Hodder. 6 *s*): Mehr für populäre Zwecke eingerichtet (nach BW XXVII 79).

Mercier, C., *L'introduction à l'AT de M. le professeur L. Gautier* (Rev. chrét. 1906 März 169—185).

Raven, J. H., *OT introduction, general and special* (362. N. Y., Revell. $ 2.—): Durchaus konservativ, aber mit Rücksicht auf die modernen Fragen (Bs LXIII 376).

Staerk, W., *Die Entstehung des AT* (Samml. Göschen Nr 272 : 170. Lp., Göschen. *M* —.80).

Schliestorff, A., *Die Entstehung des AT* (Umschau VIII 101—107).

Banks, J. S., *Literary aspects of the OT* (The London quart. Rev. 1906 Apr.).

Fracassini, U., *L'ispirazione divina nel nuovo Israele* (Rstcr I 561—573 793—808): Vgl. oben S. 70. Behandelt die nachexilische Literatur nach ihrem Offenbarungsgehalt, die Weisheitsliteratur mit Berücksichtigung der personifizierten Weisheit, die historischen Bücher und die lyrischen Schriften (nachexilische Psalmen und Ct).

Wünsche, A., *Die Schönheit der Bibel.* 1. Bd: *Die Schönheit des AT* (X u. 390. Lp., Pfeiffer. *M* 9.50): Will die ästhetische Schriftbetrachtung in den Vordergrund stellen, ohne die wissenschaftliche und religiöse Grundlage der Schriftbewertung auszuschliefsen. W. steht im allgemeinen auf gemäfsigt kritischem Standpunkt.

Wünsche, A., *Die Bildersprache des AT. Ein Beitrag zur ästhetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im AT* (V u. 187. Lp., Pfeiffer. *M* 4.60): Gegenüber der „materialen" Schönheit der Bibel, wie sie W. früher geschildert, will er hier die formale Schönheit in der Verwendung von Bildern und Vergleichen darstellen. W. beschränkt sich auf die Naturbilder; die Kulturbilder behält er einer besondern Monographie vor. Die theoretischen allgemeinen Gedanken am Anfang wollen nicht den Gegenstand erschöpfen. Die umfassende Zusammenstellung wird manche dankbaren Leser finden.

Fracassini, U., *Le origini del canone del Vecchio Testamento* (Rstcr II 81—99 249—268): Verwirft mit Recht den Kanon des Esdras und der grofsen Synagoge, der noch von Protestanten und Katholiken vertreten wird. Gegen Ende des 4. und Anfang des 3. Jahrh. v. Chr. besteht der Kanon blofs aus der Thora. Im Anfang des 2. Jahrh. (Sir) finden wir den Prophetenkanon, dem Grade der Inspiration nach hinter der Thora zurückstehend. Nach einer Abschweifung auf die Tätigkeit der Sopherim geht F. über auf die Bildung des dritten Kanons, um dann mit den bekannten Zeugnissen für den ganzen Kanonumfang zu schliefsen.

Spina, R., O. f. M., *Il canone Esdrino* (RR IV 204—207): Lehnt bestimmt und mit Recht die noch immer vertretene Anschauung von esdrinischem Kanonabschlufs ab, ohne in Einzelheiten sich einzulassen.

Nestle, E., *Zu Luthers Aufzählung der atl Bücher* (ZatW XXVI 168): Korrektur zu ebd. XVII 253.

The OT in art. *From the creation of the world to the death of Moses.* Text by C. Dobell and others. Ed. by W. S. Sparrow (fol. 208. Ld. 1905, Hodder. 7 *s* 6 *d*).

Soares, T. G., *What is the ethical value of the OT in modern life?* (BW XXVII 23—31): Die anscheinend heidnischen Züge der Erzählungspartien, in die manchmal auch Jahwe hineingezogen wird, findet S. wert-

voll als dunkeln Hintergrund, von dem sich Erzählungen von hohem moralischen Wert abheben. Im allgemein semitischen Gesetze bringt das atl Gesetz teilweise eine heilsame Reform zur Geltung. Durchaus und vollkommen ethisch erscheint das Prophetentum. Auch die Weisheitsbücher haben hohen ethischen Wert, ebenso die Ps, wenn die Fluchpsalmen auch der christlichen Auffassung nicht ganz entsprechen.

The reading *of Holy Scripture* (ExpT XVII 133—138 186—191): Antworten auf die Vorschläge Taylors (vgl. oben S. 72). — *The reading of Scripture in public worship* (ebd. 235—238 310—315).

Staude, R., *Der atl Unterricht auf der Oberstufe der Volksschule.* Aus: Pädag. Studien (15. Dresden, Bleyl. *M* —.30).

Graf, M., *Die sozialen Gedanken der atl Lehrbücher.* Vortrag (19. Königsberg 1904, Ev. Buchh. *M* —.10).

Hart, J. H. A., *Philo of Alexandria* (JqR XVIII 330—346): De Somniis I.

Bauer, A., *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121. Nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus maris magni* von O. Cuntz. (TU N. F. XIV 1 : II u. 288 mit 1 Abb. u. 5 Taf. Lp. 1905, Hinrichs. *M* 8.50): Ausgabe des im Matrit. ungefähr zur ersten Hälfte erhaltenen griechischen Originaltextes der Chronik mit eingehenden Erörterungen bes. über ihre Nachwirkung in der späteren Literatur. Tafel V veranschaulicht die zahlreichen Bearbeitungen des διαμερισμὸς τῆς γῆς, zu dem, wie jetzt bekannt, auch der σταδιασμὸς τῆς θαλάσσης gehört. Weyman.

Uspenskij, F. J., *Nikephoros Theotokes und die Leipziger Ausgabe des Oktateuchkommentars* (russ.) (Nachr. des russ. arch. Instit. in Konstantinopel IX [1904] 3, 317—340): Über das Verhältnis der Ausgabe (1772) zu den Hss; besonders wird verglichen eine Oktateuchkatene in einer Serailhs (nach BzZ XV 441 f).

Wünsche, A., *Übertragungen aus Mechiltha* (VB II 423—430).

Auerbach, M., *Wörterbuch zur Mechilta des R. Ismael (Buchstabe א) nebst Einleitung* (115. B., Lamm. *M* 2.50): Ein Beitrag zur Kenntnis des Sprachschatzes der tannaitischen Literatur, insbes. der halachischen Midrašim. Will genau feststellen, gegenüber der Unsicherheit in den grofsen Lexika, was als Sprachgut der tannaitischen Periode zu gelten hat.

Kraufs, S., *Lexikalisches zur Mechiltha di R. Simeon ben Jochai* (MGWJ XLIX 667—691): Die Mech. des R. Simeon ben Jochai (vgl. oben S. 81) bietet zu den gangbaren Texten einige bemerkenswerte Varianten, die K. hier ihrer sprachlichen Seite nach zu beleuchten unternimmt.

Klein, M., *Studien zum ersten Teil des Midrasch haggadol* (Magyar-Zsidó Szemle 1905 Nr 2).

Marmorstein, *Das Notarikon und noch einige Kunstausdrücke in der mittelalterlichen Bibelexegese* (Magyar-Zsidó Szemle 1905 Nr 3).

Poznański, S., *The Karaite literary opponents of Saadiah Gaon in the tenth century* (JqR XVIII 209—250): Berührt auch das biblische Gebiet. Ein 2. Artikel soll die Aufzählung fortführen bis ins 19. Jahrh. herab.

Grunwald, M., *Zum Raschi-Jubiläum. Etwas über Raschis Einflufs auf die spätere hebräische Literatur* (17. München 1905, Callwey. *M* —.60).

Bacher, W., *On the Biblical exegesis of Joseph ibn Kaspi* (JqR XVIII 158—171): Über Lasts Ausgabe (vgl. oben S. 82).

Hirsch, S. A., *A book of essays* (XIII u. 336. Ld. 1905): 1. Early English Hebraists: Roger Bacon and his predecessors. 3. Johann Reuchlin, the father of the study of Hebrew among Christians. 7. The Jewish Sibylline oracles (nach ZatW XXVI 172).

Vernes, M., *Ernest Renan als Schriftsteller und seine „Geschichte des Volkes Israel"* (D. Rev. XXIX, I, 225—239): Vgl. BZ II 310.

Price, J. M., *William Rainey Harper* (ExpT XVII 296 f): Kurzes Lebensbild des verstorbenen Forschers (vgl. oben S. 224). — Dem gleichen Manne widmet BW das Märzheft des Jahrganges (BW XXVII 161—252).

Bullard, H., *The witness of archaeology* (BStdt N. S. IV 23—33): Be-

schäftigt sich nur mit Bekanntem und schliefst aus den Entdeckungen mehr, als durch sie gestützt werden kann.

Driver, S. R., *On Dillmann's critical position* (ExpT XVII 282—285): Will gegenüber dem Buche „The Bible and modern investigation" zeigen, dafs seine eigene Stellung ebenso konservativ sei wie die des von ihm gerühmten Dillmann.

Köberle, J., *Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des AT* (NkZ XVII 200—222): Die Analyse des prophetischen Bewufstseins führt nicht sicher zum Offenbarungscharakter der Schriften. Vom Standpunkte der religionsgeschichtlichen Vergleichung kommt man zum Urteil, dafs der eigenartige höhere Charakter der atl Religion sich auf Offenbarung gründe. Der religionsgeschichtliche Radikalismus, auch von Stade abgelehnt, leugnet letzteres. Mit gutem Recht stellt K. es in Abrede, dafs die moderne religionsgeschichtliche Betrachtungsweise den Offenbarungscharakter des AT herausstelle; sie ist nicht rein geschichtlich, sondern geschichtsphilosophisch und so in ihrer Art dogmatisch (Entwicklungsgedanke), so dafs sie mit Unrecht die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise des AT als „dogmatisch" ablehnt.

Köberle, J., *Zum Kampfe um das AT.* Drei Vorträge (102. Wismar, Bartholdi. *M* 1.80): „Was haben wir heute am AT?" Das AT wird zu einem Zeugnis Gottes an unser Herz; dann bleibt es trotz aller Kritik — auf diese hält K. nicht viel — Wort Gottes. „Der Offenbarungscharakter des AT und der Charakter der atl Offenbarung." „Offenbarung Gottes an Israel durch Mose." K. bekennt sich durchgängig zu einer positiven göttlichen Offenbarung im Sinne der protestantischen Dogmatik.

A Layman, *A reasonable view of the OT Scriptures* (40. Ld. 1905, Elliot Stock): „Reasonable enough, but .... marred by numerous errors . . ." (nach BW XXVII 159).

Master, H. B., *The value of facts to the historian* (BStdt N. S. IV 111—119): Gegen den poetisierenden und mythisierenden Kritizismus.

Orr, J., *The problems of the OT considered with reference to recent criticism* (614. Ld., Nisbet. 10 *s*): In orthodox-konservativem Sinne gehalten, 1905 mit einem Preise ausgezeichnet (nach ExpT XVII 320).

Oettli, S., *Die Autorität des AT für den Christen* (BZSF II 2 : 40. Grofs-Lichterfelde, Runge. *M* —.45): In populärer Form gibt O. Kunde von der Auffassung des AT, wie sie in gemäfsigt fortschrittlichen Kreisen der protestantischen Theologie herrscht. Auf die religiöse Wirkung der einzelnen Bücher kommt es an, nicht auf naturwissenschaftliche und geschichtliche Genauigkeit und Richtigkeit.

Smith, J. P., *The old documents and the new Bible, an easy lesson for the people in Biblical criticism.* New ed. (Ld. 1905).

b) Biblisch-orientalische Sprachen.

Spécimens *des caractères de l'imprimerie catholique, Beyrouth (Syrie). Spécialités orientales* (fol. 28): Schöne Typenmuster für überwiegend orientalische Drucke.

Ungnad, A., *Die Bezeichnung der Verbalstämme im Semitischen* (OrLz IX 45—47): Schlägt eine Modifikation von Hommels Bezeichnungssystem vor. G = Grundstamm, D = Doppelungs- oder Intensivstamm, R = Reziprokstamm, H = Hiphilstamm, S (Š) = Schafelstamm. Mit kleinen Buchstaben bezeichnet man dann die sekundären ta- resp. tana-Stämme. — Dazu ***Ders.***, *Die gegenseitigen Beziehungen der Verbalformen im Grundstamm des semitischen Verbums* (ZdmG LIX 766—768).

Baltzer, J. P., *Hebräische Schulgrammatik für Gymnasien.* 4. Aufl. (VII u. 143. Stuttgart 1905).

Brettholz, U., e **Lattes, A. D.**, *Metodo pratico per l'insegnamento della lingua ebraica* (Triest 1905).



Montet, E., *Grammaire minima de l'Hébreu et de l'Araméen bibliques.* 2ed éd. (VIII u. 56. P. 1905, Guilmolo. *Fr* 5.—).

Steuernagel, C., *Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis.* 2., vielf. verb. Aufl. (Porta lingu. or. I: XII, 154 u. 142*. B. 1905, Reuther. *M* 3.50): Vgl. BZ II 91. Für diejenigen besonders zu empfehlen, welche nicht bei der positiven Kenntnis der Formen stehen bleiben wollen, sondern den Lautgesetzen nachgehen, und das soll ja schliefslich jeder hebräische Unterricht im weiteren Verlaufe anstreben. Wenn die Grammatik dadurch für den Anfänger etwas schwer geworden ist, so gleicht dies der Erfolg im Verständnis der hebräischen Spracherscheinungen wiederum aus. — Eine methodische Anleitung (s. oben S. 84) erleichtert überdies dem Lehrer und dem Selbststudierenden die praktische Arbeit.

Touzard, J., *Grammaire hébraique abrégée, précédée de premiers éléments, accompagnés d'exercices à l'usage des commençants* (XXIV, 395 u. 40*. P. 1905, Lecoffre. *Fr* 5.—): Hat sich in Anlage und Material an Gesenius-Kautzsch und an Königs grofses Lehrgebäude angeschlossen. Methodisch glücklich scheint mir die doppelte Gestalt, in der T. den Stoff bietet: zuerst die Elemente mit Übungen, anschliefsend dann die eingehende Darstellung des grammatischen Systems. Auch in letzterer legt T. grofses Gewicht darauf, an den Kenntnisstand der Studierenden anzuknüpfen.

Conder, C. R., *The Aramean Alphabet* (PEF XXXVIII 149—151): Gibt die Schriftzüge, welche auf Inschriften, ausgegraben in Nippur, sich finden, mit Erörterung.

Nestle, E., *Zu den literae dilatabiles im Hebräischen* (ZatW XXVI 170f).

Levias, C., *The names of the Hebrew vowels* (Hebr. Un. Coll. Ann. 1904 138—146).

Schmiedl, A., *Eine sprachvergleichende Studie* (MGWJ L 59—67): I. Ein hebräisches ה intensivum (ה' החזוק). S. meint, dafs frühere jüdische Grammatiker mit Recht die arabische Eigentümlichkeit bei Adjektiven und Substantiven auch im Hebräischen gefunden haben. II. Die hebräischen Nomina der Einheit. ה macht ein Maskulinum zum nomen unitatis. III. Findet sich im Hebräischen eine Art Pluralis fractus? Die פְּעוּל-Formen sind nach S. als plur. fract. zu verstehen.

Blake, J. K., *Hebrew* חֲמִשָּׁה, חֲמִשִּׁים (Journ. of ant. and or. Soc. XXVI 117—119).

Hoch de Long, J., *Die hebräische Präposition* בעד. Diss. Strafsburg 1905 (36. Lp.).

Ungnad, A., *Über Analogiebildungen im hebräischen Verbum* (Beitr. z. Assyr. u. sem. Sprachwiss. V 3, 233—278): Vgl. BZ II 312. Beachtenswerte Darlegung der Grundformen des hebräischen Verbums. — Dazu ***Dhorme, P.***, *Les formations par analogie dans le verbe hébreu* (Rb N. S. III 114—126): Ein Referat mit Korrekturen in Einzelheiten, ohne dafs das wichtige Prinzip weitgreifender Analogiebildungen verkannt würde. D. weist am Schlufs auf das Vulgärarabisch als bedeutsam für das Verständnis des massoretischen Vokalismus und auf das Assyrische als Bezeugung für die ältesten Formen hin.

Mingana, A., *Clef de la langue araméenne ou grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques, occidental et oriental* (XVI u. 197. Mossul, Impr. des PP. Dominicains).

Mallon, A., S. J., *Rez.* über Andersson, Ausgewählte Bemerkungen über den bohairischen Dialekt im Pentateuch koptisch (Upsala 1904) (Sphinx IX 120—130).

Perles, F., *Nachträge zu meinen „Babylonisch-biblischen" und „babylonisch-talmudischen Glossen"* (OrLz IX 227f): Vgl. oben S. 85; auch sep.: *„Babylonisch-jüdische Glossen"* (B. 1905, Peiser).

Streck, M., *Assyriologische Miszellen.* 4) *Über eine alte Fluchformel und Verwandtes* (OrLz VIII 490—492): Der Ausdruck: „Mögen seine Hände

in Lehm gehen", findet sich nicht Hab 2, 6 (gegen Peiser), aber verwandt damit ist die biblische Formel: אכל עפר.

Perles, F., The fourteenth edition of Gesenius-Buhl's Dictionary (JqR XVIII 383—390): Vgl. oben S. 85. Lexikalische und kritische Bemerkungen.

Margel, M., *Deutsch-hebräisches Wörterbuch* (XIV u. 867. Požega, L. Klein. *M* 20.—): Der ganze neuhebräische Wortschatz ist zum biblischen gefügt worden. Dazu hat M. selbst Worte geschaffen für Dinge, die bisher nicht hebräisch benannt sind. Es soll ein Hilfsmittel sein, um sich der hebräischen Sprache auch jetzt noch literarisch bedienen zu können.

Schulbaum, M., *Neues vollständiges deutsch-hebräisches Handwörterbuch* (604. Lemberg 1905).

Jeffreys, L. D., *Ancient Hebrew names. Notes on their significance and historic value.* Pref. by A. H. Sayce (200. Ld., Nisbet. 2 *s* 6 *d*).

Levias, C., Word-studies (Hebr. Un. Coll. Ann. 1904, 147—157).

Behrens, E., Miszellen. 5. Ja-pi (WZKM XIX 395 f): Gegen die Lesung Ja-vi-ilu. — 6. *šabātu = gamāru* (ebd. 396): Die Bedeutungsbeziehung ist vermittelt nach einer Vokabularangabe durch dānu. Also dieses šabātu = שפט.

Algyogyi-Hirsch, H., Zur Erklärung von נפתחים *Genes. X, 13; I. Chr. I, 11* (VB II 412—422): Aus dem J. 1895 mit Anmerkungen und Nachträgen neueren Datums. = נא פתח, d. i. Stadt des Ptah.

Spiegelberg, W., Das n. pr. פיכל (OrLz IX 109): Gn 21, 22 32; 26, 26; = pꜣ Ḫ-r(j) = „der Syrer".

Spiegelberg, W., Zu צפנתפענח *Gen. 41, 45* (Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumskunde XLII 84 f): Stützt die Erklärung Steindorffs Ḏ(d)-pꜣ-nt(r)-ꜣwf-ꜥnḫ (ebd. XXVII 41, XXX 50) durch 2 Personennamen, die mit pꜣ ntr zusammengesetzt sind. Die atl Exegeten dürfen diese Erklärung als sicher betrachten und zugleich festhalten, daſs Namen dieser Bildung vor 1100 v. Chr. nicht möglich und erst seit dem 7. vorchristl. Jahrh. häufig sind.

Halévy, J., Deux étymologies (Rsém XIV 180—182): ריח in der Meša-Inschrift = ראית. Gennesaret = Garten des Sesostris.

Nestle, E., Gen. 3, 16; 4, 7; Cant. 7, 11 (ZatW XXIV 312—315): תשיקה hat vielleicht nicht existiert; für תשובה bringt N. neue beachtenswerte Momente bei.

Brockelmann, C., אל ידי (ZatW XXVI 29—32): = Gott meiner Hand, insofern die einzelnen Gliedmaſsen von besondern Gottheiten beherrscht gedacht worden seien. Irgend welche entscheidende Gründe hierfür weiſs B. nicht anzuführen.

c) Text und Übersetzungen. Textkritik.

Meinhold, J., und **Lietzmann, H.**, *Der Prophet Amos, hebräisch und griechisch* (Kleine Texte f. theol. Vorles. u. Üb. 15. 16: 32. Bonn 1905, Marcus. *M* 1.—): Mit textkritischen und sachlichen Noten und einem textkritischen Apparat zur LXX.

Adler, E. N., *About Hebrew Mss* (V u. 177. Oxford 1905, Frowde. 7 *s* 6 *d*): „Some missing chapters of Ben Sira" (JqR 1900 erschienen) mit Facsimile. Referat über Blau, Studien zum althebräischen Buchwesen u. a.

Weerts, J., Über die babylonisch punktierte Hs No. 1546 der II. Firkowitschschen Sammlung (Codex Tschufutkale No. 3) (ZatW XXVI 49—84): Paläographische Merkmale führen auf das 9. Jahrh. Eingehende Darstellung der Punktation, der eigenartigen Formen, Lesarten, Massora mit Abdruck des Textes.

Biblia hebraica. Ed. R. Kittel. 7. *Liber Jesaiae.* Praepar. R. Kittel (553—638. Lp., Hinrichs. *M* 1.—). — 8. *Liber Jeremiae.* Praep. I. W. Rothstein (639—743. *M* 1.30). — 9. *Liber Ezechiel.* Praep. I. W. Roth-

stein (744—829. *M* 1.—). — 10. *Duodecim Prophetae.* Op. R. Kittel, praepar. W. Nowack (830—907. *M* 1.—). — 11. *Liber Psalmorum.* Praep. F. Buhl (*M* 1.30). — 12. *Proverbia et Job.* Praep. G. Beer (*M* 1.20). — In Theol. Tijdschr. 1905, 361f findet sich eine Kritik von H. Oort, dem der Apparat zu gering ist. K. antwortet (ebd. 555ff), dafs eine Auswahl getroffen werden und der Text selbst unverändert gelassen werden mufste mit Rücksicht auf die Absatzmöglichkeit (nach ThLbl 1905 Nr 46). — Dazu auch **Peters, N.,** *Die erste hebräische Bibel mit textkritischem Apparat und die nächste weitere Aufgabe der Edition des AT für den praktischen Gebrauch* (ThR IV Nr 17): P. legt die Normen dar, nach denen er sich eine praktische Ausgabe des AT bearbeitet denkt. Er regt die Ausgabe eines AT nach seinen sicher beachtenswerten Vorschlägen durch katholische Gelehrte an. — Dazu vgl. **Holzhey, C.,** ebd. Nr 20 Sp. 614.

Geden, A. S., *The Massoretic notes contained in the edition of the Hebrew Scriptures published by the British and foreign Bible society.* Translated and explained. With the cooperation of J. H. Ritson (95. Ld. 1905, Brit. and for. Bible Soc. 1 *s*): Eine praktische clavis massoretica, zu der E. Nestle in ThLbl XXVII Nr 6 Korrekturen und einige Nachträge bringt.

Die Regenbogenbibel. *Eine neue internationale, kritische Bibel-Übersetzung mit farbiger Unterscheidung der verschiedenen Quellen, nebst erklärenden Anmerkungen und zahlreichen Abbildungen* hrsg. von P. Haupt. Mit 14 Proben der Abb. (39. Lp., Hinrichs. *M* —.50): Beschreibung durch F. Jeremias.

Brooke, A. E., and **McLean, N.,** *The OT in Greek according to the text of Codex Vaticanus, supplemented from other uncial Mss, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the Septuagint.* Vol. I. *The Octateuch.* Part I. *Genesis* (4⁰. Cambridge, Univ. Press. 7 *s* 6 *d*): Damit beginnt die lange vorbereitete, viel besprochene und oft ersehnte grofse LXX-Ausgabe, die Holmes-Parsons ersetzen und über ihn hinausführen soll, zu erscheinen.

Oesterley, W. O. E., *Codex Taurinensis* (Y) (JthSt VII 51—74 228—235): Vgl. oben S. 86. Os, Joel im Abdruck mit einem textkritischen Apparat.

Conybeare, F. C., and **Stock, S. G.,** *Selections from the Septuagint.* According to the text of Swete. College series of Greek authors (313. Boston 1905, Ginn. $ 1.65): Behandelt den hebräischen Text nur als Hilfsmittel, die LXX zu verstehen (nach HJ IV 711).

Margolis, M. L., *Καίειν (einschliefslich der Komposita und Derivata) und seine hebräisch-aramäischen Äquivalente im Gräzismus des A. T.* (ZatW XXVI 85—89): Vgl. oben S. 86. — **Ders.,** *Λαμβάνειν (including compounds and derivatives) and its Hebrew-Aramaic equivalents in O T Greek* (AmJsemL XXII 110—119): Behandelt diese Worte, um zu zeigen, wie unzulänglich die Konkordanz von Hatch-Redpath ist und in welcher Weise eine revidierte Ausgabe derselben sich gestalten würde. Vgl. oben S. 86.

Deifsmann, A., *Πρόθυμα* (Rhein. Mus. LX 457f): Aquilas zu Ex 24, 6. D. glaubt, es solle besagen, Moses habe die Hälfte des Blutes zu Voropfern verwandt.

Nestle, E., *Zu dem Bericht des Origenes über seine 5. und 6. Bibelübersetzung* (ZatW XXVI 168): Die Sexta erscheint nur in Randvarianten zur Quinta; so sei Mercatis Text zu korrigieren.

Nestle, E., *Drusius als erster Sammler von Hexaplafragmenten* (ZatW XXVI 164—167): Beschreibung seines seltenen Werkes zu den Ps (1581), das ihn zum ersten Sammler hinaufrückt.

Nestle, E., *Luther über Symmachus zu Gen. 4, 4* (ZatW XXVI 162f): Fragt, ob die Verwechslung von S. mit Theodotion z. St. schon vor Luther zu erweisen ist.

Rosenwasser, E., *Der lexikalische Stoff der Königsbücher der Peschitta*

unter Berücksichtigung der Varianten als eine Vorarbeit für eine Concordanz zur Peschitta alphabetisch dargestellt (130. B. 1905, Lamm. *M* 3.—).

Monumenta Judaica. Hrsg. von A. Wünsche, W. Neumann und M. Altschüler. I. *Bibliotheca Targumica.* 1. H. 1. Abt. *Aramaica. Die Targumim zum Pentateuch* (XXI, 1—58 m. 2 Taf. Wien, Akad. Verlag. *M* 10.—): An Stelle Lanz-Liebenfels (über dessen exegetische Eigenart vgl. oben S. 80) ist nunmehr W. Neumann getreten. 8—10 Bde oder 40—50 Hefte sind für das etwas monströs angelegte und in seinen wissenschaftlichen Zielen noch nicht recht abschätzbare Werk in Aussicht genommen.

Brederek, E., *Konkordanz zum Targum Onkelos* (Beih. IX zu ZatW: X u. 196. Gießen, Töpelmann. *M* 6.50).

Marmorstein, A., *Studien zum Pseudo-Jonathan Targum.* I. *Das Targum und die apokryphe Literatur* (39. Preßburg 1905, Steiner. *M* 1.20).

Fraenkel, S., *Zu Zeitschrift LVIII, S. 954 Z. 6* (ZdmG LIX 252): Zu מירכיא Targ. Jer. II Nm 11, 8.

Seymour de Ricci, *The Zouche Sahidic Exodus fragment (Exodus XVI, 6 bis XIX, 11), from the original Ms* (PSbA XXVIII 54—67): Abdruck aus Zouche 109, dem Lord Z. gehörig und im Brit. Mus. aufbewahrt. S. de R. will gegenüber sonstigen Veröffentlichungen einen genauen Abdruck geben.

Hirschfeld, H., *The Arabic portion to the Cairo Genizah at Cambridge. (Twelfth article)* (JqR XVIII 317—329): XXIX. Introduction to Sa'adyāh's „Translation of Jeremiah" (?). H. bringt Text und Übersetzung des Fragments.

Boyd, J. O., *The text of the Ethiopic version of the Octateuch with special reference to the age and value of the Haverford manuscript* (Bibl. abessin. [vgl. BZ III 111], ed. by E. Littmann. II: VII u. 30. Leyden 1905, Brill. *M* 1.70): Das im Titel erwähnte Ms gehört dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrh. an. B. untersucht das Verhältnis desselben zu dem Pariser Ms und zu den Hss der Dillmannschen Ausgabe (nach DLz 1906 Nr 8).

Glogger, P., *Das Leidener Glossar Cod. Voss. lat. 4o. 69.* II. Teil: *Erklärungsversuche.* Diss. München und Progr. Augsburg 1904 (96 S.): 1. Teil (1901, Progr. Augsburg) bietet den Text der Hs. Nr 16—31 Glossar zum A und NT. In den „Erklärungsversuchen" stellt G. fest, daß die Vulg. mit den Praefationes S. Hieronymi, aber auch „andere, ältere (?) Lesarten sich finden".

Kreibisch, E., *Über die Wiener und Wilstäter Hs der Genesis.* Progr. Teschen 1904 (39 S.).

Grimm, C., *Glossar zum Vespasian-Psalter und den Hymnen* (Anglist. Forsch. 18: VI u. 220. Heidelberg, Winter. *M* 4.—).

Wilkes, J., *Lautlehre zu Aelfrics Heptateuch und Buch Hiob* (Bonner Beitr. zur Anglistik XXI: 176. Bonn 1905, Hanstein. *M* 5.60).

Wright, W. A., *The Prayer Book Psalter* (JthSt VII 270—272): Konstatiert allmählich eindringende Textänderungen, die wieder entfernt werden sollten.

Le livre d'or *de la révélation chrétienne.* Ed. de luxe. I. *AT,* par A. D. Sertillanges (4o. VI u. 354. P. 1904, Le Soudier).

Hooykaas, J., *Het Oude Testament naar de leidsche vertaling met verkorte inleidingen en toelichtingen* (Leiden 1905, Brill).

Jevsějev, I., *Das Buch des Propheten Daniel in der altslavischen Übersetzung.* Einl. und Texte, Ausgabe der Abt. für russ. Spr. u. Lit. der k. Ak. d. Wiss. (russ.) (XCI u. 183. Moskau 1905. *Rub.* 3.50): Untersucht die drei altslavischen Rezensionen des Dn und die griechischen Vorlagen derselben (nach ThLz 1906 Nr 9).

Strzygowski, J., *Die Miniaturen des serbischen Psalters der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München. Nach einer Belgrader Kopie ergänzt und im Zusammenhange mit der syrischen Bilderredaktion des Psalters*

untersucht. Mit einer Einleitung von V. Jagič. (Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien LII. II: 4°. LXXXVII u. 139 mit 62 Tafeln. Wien, Hölder): Exegetisch interessiert aus der Einleitung: Nr IV. Die Überschriften einzelner Ps des Münchener Psalters (S. XXXV—XLI). V. Die Zusätze zum Psaltertext im Münchener Kodex (S. XLI—LI): Cantica u. a. VI. Das Verhältnis des slavischen Textes im Münchener Kodex zu andern Texten (LI—LXXII): Zusammenstellung der Varianten. VII. Einige Bemerkungen zum slavischen Text des Belgrader Psalters (LXXII—LXXVII).

Vodel, F., *Die consonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes.* Diss. Lp. 1905 (80 S.): 2 Sm 22 = Ps 18. 4 Rg 19, 21—34 = Is 37, 22—35. Is 2, 2—4 = Mich 4, 1—3. Ps 14 = 53. Ps 40, 14—18 = 70, 2—6 vergleicht V., ohne neue Gesichtspunkte finden zu können. Änderung der Orthographie, der Worte aus Gründen des Stiles oder der Dogmatik. V. glaubt, dafs sich die Buchstabenverwechslungen eher aus dem Quadratalphabet als dem phönizischen erklären (nach Jas X. S. T. VI 570 f).

***Foote, T. C.**, Some unwarranted innovations in the text of the Hebrew Bible* (John Hopkins Univ. Circ. XXII Nr 163 [1903 Juli]).

***Nestle, E.**, 1 Könige 3, 22* (ZatW XXVI 163 f): Eigentümliche Akzentuation von כי לא. — *1 Könige 5, 13* (ebd. 164): Targum hierzu beachtenswert.

d) Religion. Geschichte. Geographie. Archäologie. Ausgrabungen.

Crawley, E., *Tree of life. Study of religion* (350. Ld. 1905, Hutchinson. 12 *s*).

***Clair, G. S.**, The subtle serpent* (JthSt VII 40—50): Ein Kapitel zum Schlangenkult.

Lannesan, I. L., *La morale des religions* (VIII u. 568. P. 1905): U. a.: La morale des livres sacrés du Judaïsme (nach ZatW XXVI 181).

***Capart, J.**, Bulletin critique des religions de l'Égypte 1904* (RHR LI 192—259): Sachlich geordnetes, kritisch-orientierendes Verzeichnis von wertvollen Werken, zunächst aus früherer Zeit, dann besonders aus dem Jahre 1904.

Gernandt, C. E., *Lehrbuch der altägyptischen Dogmatik oder der Gottesbegriff der alten Ägypter dargestellt in einem Studienentwurf über die Idee von dem göttlichen Schöpfer, dem Menschen und der Sprache.* 3. Aufl. (XX u. 285, 52. Lp., Hiersemann): Phantastische Versuche der Religionsvergleichung.

***Amélineau, E.**, Rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte* (RHR 1905 Mai-Juni 335—360, Juli-Aug. 1—32).

***Kyle, M. G.**, New light from Egypt on the sacrifices* (BStdt N. S. III 356—364): Abdruck aus Bs (vgl. oben S. 91).

***Carus, P.**, The conception of the soul and the belief in resurrection among the Egyptians* (Monist 1905 Juli 409—429).

***Jaussen, A.**, L'immolation chez les nomades à l'est de la mer morte* (Rb N. S. III 91—114): Ein teilweises Seitenstück zu Curtiss' entsprechenden Studien (vgl. BZ III 89), aber ohne eine vorgefafste Theorie.

***Vold, K.**, Astraldyrkelsen i de gammel-semitiske religioner* (Norsk. th. Tidsskr. 1904. 42—62 145—181 266—281).

Buhl, F., *Den babylonisk-assyriske Religion og dens Forhold til andre semitiske Religioner.* Udgivet af Universitetsudvalget (16. Kopenhagen 1905, Erslev).

Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Lief. 8 u. 9 (S. 1—160 vom 2. Bd; vgl. oben S. 88): Klagelieder und Bufspsalmen mit aufserordentlich zahlreichen Übersetzungen, philologisch erläutert. Das Orakelwesen.

Ranke, H., *Early Babylonian personal names from the published tablets of the so-called Hammurabi dynasty (B. C. 2000)* (The Bab. exped. of the

Univ. of Pennsylvania. Ser. D. Researches and Treatises, ed. by H. V. Hilprecht. III: 255. Philadelphia 1905, University): Fortsetzung der Dissertation (vgl. BZ I 311). Auf Grund dieses erweiterten Materials bemerkt R., daſs es irgend welche Schlüsse auf monotheistische Regungen bei den alten Babyloniern nicht zuläſst (nach OrLz IX 102).

Hehn, J., *Hymnen und Gebete an Marduk* (Beitr. z. Assyr. u. sem. Sprachw. V 3, 279–400): Vgl. BZ II 307 f. Auſser dem Gewinn für die babylonische Religion liefert H. in f) Marduk und die biblische Gottesidee und g) Die Überwindung des Drachen in biblischer Darstellung direkte Beiträge für die Exegese des A und NT. Die Ideenverbindungen, die H. zwischen Babel und Bibel findet und hier mit neuen Belegstellen stützt, sind die bekannten; nur läſst er die Selbständigkeit der biblischen Sachvorstellung im Gegensatz zur Form unberührt. Es ist nun nicht allzu schwer, jeder einschlägigen Bibelstelle einen hierfür verwendbaren Sinn abzugewinnen. Gegenüber einer etwas mystisch angehauchten Schriftauffassung wird eine pedantische Wortexegese die Berührungspunkte bedeutend reduzieren (z. B. Gn 1, 2 Prv 8, 22 Sir 24 Sap).

Dhorme, P., *La Terre-mère chez les Assyriens* (ARW VIII 550—552): Ergänzung zu Nöldeke (vgl. oben S. 90).

Godbey, A. H., *The Assyro-Babylonian amel TU. bîti* (AmJsemL XXII 45—62): Mit gelegentlichen Verweisen auf biblische kultische Parallelen.

Morgenstern, J., *The doctrine of sin in the Babylonian religion* (Mitt. d. vorderas. Ges. X 3: III u. 158. B. 1905, Peiser. *M* 6.—): Mit zahlreichen sachlichen und sprachlichen Parallelen aus der Bibel.

Grimme, H., *Internes aus der minäischen Religion (Inschrift Glaser 282)* (OrLz IX 57—70): Übersetzung und Erklärung eines sog. Fith-Textes. Am Schluſs streift G. die Bedeutung der Inschrift für die Religionswissenschaft. Hier findet G. Menschenopfer bezeugt, nicht etwa die Erstgeburt, welche den Göttern gegeben wurde, sondern ausgesuchte Frauen, welche man durch Opfern mit dem Attar vermählte. Eindringliche Mahnung, über Babel Arabien nicht zu vergessen.

Dussaud, R., *Questions mycéniennes* (RHR LI 24—62): Zusammenstellung der Forschungsergebnisse, soweit sie die Religionsgeschichte interessieren. Für die Bibel kommt direkt in Betracht: IV. Prétendu culte de la croix en Crète. D. lehnt einen solchen ab. V. Origine Égéenne de Philistins. Influence des cultes mycéniens en Syrie. Kretischer Ursprung ist nicht zu erweisen für die Philister. Man soll nicht das Ziel verfolgen, die semitischen und mykenischen Kultformen voneinander abzuleiten.

Whitney, L. H., *Life and teachings of Zoroaster, including a comparison of the Persian and Hebrew religions* . . . (12°. 259. Chicago 1905, Whitney. $ 1.—).

Dussaud, R., *Notes de mythologie syrienne II—IX et index* (S. 67—189. P. 1905, Leroux): Vgl. BZ III 313.

Hare, W. L., *Religion of the Jews.* World religions Ser. (18°. Ld. 1905, Daniel. 6 *s*).

Marti, K., *Die Religion des AT unter den Religionen des vorderen Orients* (88. Tübingen, Mohr. *M* 2.—): Ersetzt eine Neuauflage von Martis Werk (vgl. BZ I 316; die 4. Aufl. ist wohl nur Neudruck der 3. Aufl.), da er hier die neu auftauchenden Fragen behandelt und mit der neueren Literatur sich auseinandersetzt. Die Grundauffassung ist gekennzeichnet durch die Überschriften: Nomaden-, Bauern-, Propheten- und Gesetzesreligion.

Budde, K., *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung.* 2. Abdruck (XVI u. 208. Gieſsen 1905, Töpelmann. *M* 2.50).

Cheyne, T. K., *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil.* (Amerik. religionswiss. Vorles. 3. R. 1897—1898). Übers. unter durchgängiger Mitwirkung des Verf. v. H. Stocks. 2., wohlfeile [Titel-]Ausgabe (XII u. 264. Gieſsen 1905, Töpelmann. *M* 2.50).

Baentsch, *Entstehung, Art und Geschichte des israelitischen Monotheismus* (Protestantenbl. XXXVII Nr 45—51, XXXVIII Nr 1—7): Der Monotheismus Israels ist, wenn auch kein ausschliefslicher, so doch ein spezifischer. Nicht durch Spekulation konnte er gewonnen werden, sondern durch Offenbarung im Sinne eines unmittelbaren, lebendigen Innewerdens der in Jahwe verkörperten heiligen Macht und Gottheit.

König, E., *Budde's hypothesis of the Kenite origin of the Mosaic religion of Israel* (Hom. Rev. XLVII 15—22).

Joel, M., *Der Mosaismus und das Heidentum* (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit. VII 35—90).

Budde, K., *Das prophetische Schrifttum.* Quellenkunde der israel. und jüd. Religionsgeschichte II. 1.—10. Taus. (Religionsgesch. Volksbücher II 5: 68. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40).

Lo-More, *Kort tractat over Openbaring en Ontwikkeling in Israël's Godsdienst.* Als Ms gedruckt (24 S.).

Fourrière, E., *Baal et le taureau de Dan* (Rev. d'exégèse mythol. 1904, 11-13).

Broglie, de, *Die messianischen Weissagungen, ein Beweis Gottes,* bearbeitet von J. Holtzmann (Wissensch. u. Rel. Sammlung bedeutender Zeitfragen 10. 11: 119. Strafsburg 1905, Le Roux. à *M* —.50): Auf populärer Exegese beruhend, stellt B. den apologetischen Beweisgang und Tragweite in den Vordergrund.

Lockhart, C., *The messianic message of the OT* (12°. II u. 428. Des Moines, Christ. union publ. Co. $ 1.50).

Richter, J., *Die messianische Weissagung und ihre Erfüllung mit besonderer Beziehung auf ihre Behandlung in der Schule* (VI u. 90. Giefsen 1905, Töpelmann. *M* 1.80).

MacNeile, A. H., *The origin of the Aaronite priesthood* (JthSt VII 1—9): Ist durch Kennetts Artikel (vgl. BZ III 313) nicht überzeugt. Mit Recht hebt er die unsichere Grundlage der Konstruktionen K.s hervor. M'N.s Ansicht ist weniger, aber immer noch wesentlich Konstruktion, die die Überlieferung nach Bedarf so oder anders deutet.

Mommert, C., *Menschenopfer bei den alten Hebräern* (VIII u. 88. Lp. 1905, Haberland. *M* 1.20).

Gast, F. A., *The Hebrew conception of life* (Reformed Rev. 1905 Okt. 456—462).

Oesterley, W. O. E., *Why was the hare considered „unclean" among the Israelites?* (Churchman [Ld.] XVIII 146—153): Weil es der Astarte geweiht war (nach Or. Bibl. XVIII 256).

Rogge, C., *Religion und soziale Frage im alten Israel* (Konserv. Monatschr. 1906 Jan. 408—416).

Grefsmann, H., *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (FRLAuNT 6: VIII u. 378. Göttingen 1905, Vandenhoeck. *M* 10.—): 1. Die Unheilseschatologie. 2. Die Heilseschatologie: A. Das goldene Zeitalter, B. Der Messias, C. Der Ebed Jahve, D. Der Menschensohn. Die israelitisch-jüdische Eschatologie beruhe nicht auf der Prophetie oder gar erst der exilischen und nachexilischen Zeit, sondern auf einer älteren volkstümlichen Eschatologie, die wiederum auf eine mythische von aufsen nach Kanaan eingedrungene Eschatologie zurückgehe (nach Lit. Zentralbl. 1906 Nr 8).

Peters, H., *Immortality in the OT* (Luth. Church Rev. XXIII 514—524).

Niebuhr, C., *Forschung und Darstellung. Vermerke und Einzelheiten zur historischen Betrachtungsweise, insbesondere des Alten Orients* (Ex oriente lux I 5: 48. Lp. 1905, Pfeiffer. *M* —.90): Essayistische Darstellung dessen, was die Geschichte durch den Orient gewonnen, mit kritischen Bemerkungen über Quellen, Forscher und Forschungen. Auch atl Fragen werden beispielshalber herbeigezogen.

Winckler, H., *Der alte Orient und die Geschichtsforschung* (Mitt. d. vorderas. Ges. 1906, 1: 124. B., Peiser. *M* —.90).

Petrie, W. M. Flinders, *A history of Egypt from the XIXth to the XXXth dynasties.* Bd 3 (Ld. 1905, Methuen): Umfaſst die Periode, innerhalb welcher die Berührung Israels mit Ägypten stattfand. P. nimmt darauf Rücksicht. „Erstaunlich wenig" gewinnt die Bibel nach J. Baikie (ExpT XVII 89—92) aus der ägyptischen Geschichte: eine zweifelhafte Erwähnung des Exodus, Material zu 3 Rg 14 = 2 Chr 12, 4 Rg 19, 9 = Is 37, 9, Jer 44, 30.

Mahler, E., *Das Siriusjahr und die Sothisperiode der alten Ägypter* (OrLz IX 34—40): 1876 v. Chr. ist das Jahr 7 Usertesens II.

Demoor, F., *Étude sur les plus vieilles époques historiques de la Chaldée, de l'Élam et de l'Assyrie* (Le Muséon N. S. IV [1903] 91—110): Chaldäa und Elam seien begründet worden in den ersten Zeiten nach der Sintflut, im letzten Viertel des 34. Jahrh. v. Chr. Zunächst untersucht D. die Hauptstellen Gn 10, 8—12; 11, 1—9. Leider steckt das Hauptsächlichste in dem „wiederhergestellten" Text. Seine Anschauung, daſs die götzendienerischen Fehltritte der Vorfahren in der Zeit des Jojada ausgemerzt wurden (L'Exode des Hébreux d'Égypte sous Moïse. Étude critique sur le Deuteronome), wirkt auch hier nach.

Scheil, V., *Textes élamites-sémitiques, 3e série, accompagnée de 24 planches hors texte* (P. 1905, Leroux): Vgl. oben S. 95. Eingehende Würdigung Rb N. S. III 179 ff. Die Geschichte des Orientes und die Bibel ziehen daraus Nutzen.

Jastrow, M., *A new aspect of the Sumerian question* (AmJsemL XXII 89—109): Weder die nichtsemitische Sprache noch die nichtsemitische Herkunft der vorsemitischen Kultur steht fest. Die Schwierigkeiten, welche Halévy ausdauernd gegen die Sumerologisten geltend macht, sind nicht zu beseitigen. Auch Brünnow neige dem zu. Ebenso mache Prince, Materials for a Sumerian Lexicon, Halévy Konzessionen.

Boscawen, W. S. C., *The first of empires. Babylon of the Bible in the light of the latest researches.* 2nd ed. (386. Ld. 1905, Harper. 5 *s*): Vgl. BZ II 321.

Boyer, P. J., *Assyria and Israel* (The Interpreter 1906 Jan.): Über Winckler, H., Zur Geschichte und Geographie Israels (vgl. oben S. 93), und Sellin, E., Tell Ta'anek (vgl. BZ III 93).

Erbt, W., *Die Hebräer. Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischer Staatengründungen* (IV u. 236. Lp., Hinrichs. *M* 5.—): Willkürliche Geschichtsschöpfung (vgl. BZ III 326, II 106), die den Text nur als Ausgangspunkt betrachtet, um die Phantasie anzuregen. Scharfsinn und Kombinationsvermögen sind wertlose Gaben, wo die Achtung vor den Tatsachen keine Schranke mehr bildet.

Matthes, J. C., *Israëlitische Geschiedenis* (Teyler's Theol. Tijdschr. III 482—513).

Baron, D., *Divine forecast of Jewish history* (12°. 90. Ld. 1905, Morgan. 1 *s*).

Winckler, H., *Kritische Schriften* (Aus OrLz) IV: *D. Hermann Guthe, Geschichte des Volkes Israel* (69. B. 1905, Peiser. *M* 1.—): Vgl. oben S. 92.

Pierson, A., *Israel I* (16°. 320. Haarlem 1904, Tjeenk Willink. *F* 2.50).

Buhl, F., *Israeliternes Kulturhistorie* (Grundrids ved Universitetsundervisning Nr 80: 14. Kopenhagen 1904, Erslev. *Kr* —.20).

Steen, H., *Israels framtid enligt gamla testamentet* (Bibelforskaren 1904, 89—124).

Rupert, G. G., *The inspired history of nations. I. The theocraty of Israel. II. Gathering of the nations to Armageddon. III. The gathering of Israel into their own land* (IV, VIII, VII u. 743. Oklahoma City 1904, Union Publ. Co. 35, 40, 30 c).

Kittel, R., *A history of the Hebrews.* I. *Sources of information and history of the period up to the death of Joshua.* Translat. by J. Taylor (Ld., Williams).



Arnold, W. R., *Solomon's horse-trade* (Journ. of ant. and or. Soc. XXVI 104).

Fleay, F. G., *On the synchronous chronology of the kings of Israel and Judah* (Journ. of the transact. of the Vict. Inst. XXXVI 253—285).

Trutz, B., *Chronologie der judäisch-israelitischen Königszeit* (Kath. 3. F. XXXIII 28—48 125—144 214—222): Eine Ursulinerin aus Erfurt hat sich mit dem schwierigen Thema vertraut gemacht. Die synchronistischen Angaben stammen nicht aus den Reichsannalen, sondern sind gefertigt in der Zeit des babylonischen Exils, als das gemeinsame Unglück die nationale Einheit von Süd und Nord wieder mehr betonen liefs. Der Hagiograph hat diese synchronistische Durcharbeitung verwertet, ohne für die darin etwa vorhandenen Irrtümer verantwortlich zu sein (schliefst sich v. Hummelauer an). T. hofft zeigen zu können, dafs bei dem Reichtum biblischer Zahlenangaben verhältnismäfsig nur wenige verbesserungsbedürftig sind. Reichstrennung 932, was auch sonst sich durch Synchronismen als richtig erweist (gegenüber 920). Die Einnahme von Samaria fällt in das 6. Jahr des Ezechias. Manasses erhält blofs 45 Jahre zugewiesen. Ohne Textänderung gelingt auch T. ein Synchronismus nicht. Immerhin kann sie mit Recht als Vorzug ihrer Theorie beanspruchen, dafs die Korrekturen sich auf 5 Könige und das Stück 4 Kg 15—18 beschränken.

Smith, G. A., *Jerusalem and Deuteronomy. Circa 638—608 b. C.* (Exp XII 336—350): Vgl. oben S. 93. Schildert die deuteronomische Reform unter Josias in der herkömmlichen Gewohnheit der Kritik. — ***Ders.***, *Jeremiah's Jerusalem. Circa 625—586 b. C.* (Exp N. S. I 61—77 97—114): Zunächst vergleicht S. Isaias und Jeremias in ihrem Verhältnis zur Stadt. In den ersten Weissagungen berücksichtigt Jeremias das ganze Juda, später die Einzelnen. Eine Topographie Jerusalems nach den Berichten über die Zeit Jeremias'. — ***Ders.***, *The desolate city* (ebd. 320—336): Die gröfsere Mehrzahl des Volkes blieb nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar in der Stadt zurück. Dann folgt Übersetzung von Thr 2.

Herrigel, O., *Der Untergang des Reiches Israel* (PrM IX 431—435): Zusammenfassende Schilderung der Ereignisse beim Untergang Samarias.

Clay, A. T., *Sennacherib* (Sunday School Times XLVII 332).

Zuhmbiehl, *Die erste Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar* (Straßb. Diözesanbl. 1905 Nr 9, 396—414).

Banks, E. J., *Traces of the Hebrew exiles in Babylon* (Sunday School Times XLVII 400—417).

Stähelin, F., *Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung* (VI u. 55. Basel 1905, Lendorff. *M* 1.20): Verlegt die Entstehung in die Zeit des Antiochus Epiphanes, wodurch der Anpassungsprozeß des Judentums an den Hellenismus gewaltsam gestört und der die Gegner reizende Exklusivismus der Juden hervorgerufen wurde. — Vgl. ThLz XXX Nr 22.

Lévy, I., *Lotanu-Lotan* (Sphinx IX 70—86): Geschichte der Namen Loṭanu und Ḥôru, die uns in ägyptischen Inschriften begegnen. Ersteres bedeutete ursprünglich einen Distrikt auf der sinaitischen Halbinsel und wurde später für das ganze Hinterland bis nach Syrien verwendet. Ebenso ging es bei der Bedeutungsentwicklung des zweiten Wortes. Folgerungen für die Geschichte der Semiten in Ägypten will L. in RÉj ziehen.

Übersichtskarte *der alten Kulturländer Vorderasiens*, hrsg. von dem Vorstand der Deutschen Orientgesellschaft (B. 1905): Nur für Mitglieder bestimmt.

Dard, A., *Chez les ennemis d'Israël: Amorrhéens—Philistins* (12°. 333 mit Karten und Abb. P., Lecoffre): Lebende Schilderungen einer Reise nach dem Hauran und zu den Philistern, mit Anspielungen an biblische Stellen durchsetzt. Karten und Photographien erleichtern es dem Leser, sich eine Vorstellung von den dortigen Gegenden, Überresten u. dgl. zu machen.

Hauser, C., Notes on the geography of Palestine (PEF XXXVIII 143—146) Abel Cheramim (Jdc 11, 33), Mattanah (Nm 21, 13 18 19), Almon Diblathaim (Nm 33, 45 ff); Jahzah, Atharim, Jazer sind von biblischem Interesse.

Meistermann, B., *La ville de David.* Avec une préface de F. Giannini (XXVI u. 248 m. 25 Ill. P. 1905, Picard): Zu Gunsten der Sionstradition, auf Grund deren M. eine vollständige Topographie Jerusalems nach den Quellenangaben versucht (nach ThR IV Nr 20).

Locke, W. J., *At the gate of Samaria* (326. Ld. 1905, Lane. 6 *s*).

Birch, W. F., The site of Zoar (PEF XXXVIII 81—84): Tell Shaghur hält B. für Zoar im Norden des Toten Meeres.

Küchler, F., *Hebräische Volkskunde.* 1.—10. Taus. (Religionsgesch. Volksbücher II 2: 62. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40).

König, E., Die Ästhetik als Norm der Menschenwürdigung (Die Grenzboten 1905 Nr 49): Bei den alten Hebräern (OrLz IX 113).

Stade, B., Die Dreizahl im AT. Zum Gedächtnis Useners (ZatW XXVI 124—128): Im Anschluß an Usener, H., Dreiheit. Ein Versuch mythologischer Deutung (Rhein. Mus. N. F. LVIII) stellt L. das atl Material erschöpfend zusammen.

Schiaparelli, G., *Astronomy in the OT.* Author. Engl. transl., with many corrections and additions by the author (178. Oxford, Clarendon Press. 3 s 6 *d*): Vgl. BZ III 316.

Morpurgo, E., Psicologia e psicopatologia degli Ebrei (Riv. di psicologia 1905 Mai 156—175).

Smith, J. M. P., The rise of individualism among the Hebrews (AmJTh X 251—266): In lichtvoller Ausführung zählt S. alle die Momente auf, welche vom Stammesbewußtsein zum Eigengefühl und zur individuellen Verantwortlichkeit führte (Übergang zur Seßhaftigkeit, Königtum, Priester- und Prophetentum, besonders Ezechiel).

Spiegelberg, W., Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern (ARW IX 143f): Zu Wellhausen (vgl. BZ II 322, IV 91 [Vollers]). Öl ist bei den Ägyptern ein Schutzmittel, der König wurde dadurch sakrosankt.

Monaldi, G., La musica d'Israele (Nuova Ant. 1905, 1. Juli 128—135).

Pfeiffer, A., *Die Stellung der israelitischen Gesetzgebung zu den wichtigsten Problemen des sozialen Lebens.* Progr. Freiburg 1905 (4°. 14 S.).

Winckler, H., Rez. über Engert, T., Ehe- und Familienrecht der Hebräer (OrLz IX 205—222): Vgl. oben S. 94. Mit beachtenswerten selbständigen Ausführungen zum Gegenstand nach den bekannten Anschauungen W.s.

Godbey, The semitic city of refuge (Monist XV [1905 Okt.] 605—625).

Johns, C. H. W., The Amorite Calendar (Exp N. S. I 123—132): Die babylonischen Monatsnamen, welche die Hebräer entlehnt haben, sind keine Übersetzungen der sumerischen, am Ende des 3. Jahrtausends in Gebrauch. Die frühere Namensform der Sumerer berührt sich zum Teil mit den babylonischen Monatsnamen, weist aber eine Gestalt auf, in der wir sie bei den Hebräern finden. Auf Grund der Dokumente stellt J. 7 altsumerische Monatsnamen mit den babylonischen zusammen. — Dazu *Ders., The Amorite Calendar* (Exp N. S. I 337—345): Bringt Ergänzungen und Korrekturen zur amoritischen Monatsliste auf Grund von Th. Friedrich, Altbabylonische Urkunden aus Sippara.

Cohn, B., Der zweite Elul (ZdmG LIX 622—624): Gegen Mémain, der in Cosmos 1896 und in Études sur l'unification du calendrier etc. (Annales du bureau des longitudes VI B [1903]) einen zweiten Schaltmonat vor dem Tišri angenommen hatte.

v. Tubeuf, Maßregeln gegen Hausschwamm (?) im AT (Naturw. Z. f. Land- u. Forstw. I 4, 168).

Easter, J., Archaeological discoveries as related to the Bible (BStdt N. S. III 403—412): Abgedruckt aus Records of the Past 1905 Aug. Zusammenstellung in ziemlich unkritischer Auswahl, Gruppierung der Funde, welche die Bibel zu bestätigen vermögen.

Johns, C. H. W., *Ancient monuments in the British Museum illustrative of Biblical history* (BW XXVII 7—22): Überblick über die wertvollen assyrisch-babylonischen und ägyptischen Monumente an der Hand der offiziellen illustrierten „Guides".

Prášek, J. V., *Recent Biblical archaeology* (ExpT XVII 182—184).

Sayce, A. H., *Recent Biblical and oriental archaeology. The Kasdim* (ExpT XVII 214—216): Von Kisad = Flußufer.

Littmann, E., *Semitic inscriptions* (fol. XIII u. 230. N. Y. 1904, Century Co.): Resultate der amerikanischen Expedition nach Syrien 1899/1900. Biblisches Interesse erweckt, daſs L. für die palmyrenischen Stämme behauptet, daſs sie Namen und Herkunft von einer Einzelpersönlichkeit herleiteten. Rb N. S. III 176 wird darauf hingewiesen. Dort (S. 177) wird auch Anlaſs genommen, Clermont-Ganneaus abenteuerliche Erklärung eines auch bei L. veröffentlichten Basreliefs (La nativité et le bas-relief de Palmyra, in Recueil d'arch. VII 83 ff) zu beleuchten.

Jahn, G., *Die Mescha-Inschrift und ihr neuester Verteidiger. In Verbindung mit einer Textkritik mehrerer Bibelstellen* (ZdmG LIX 723—742): Gegen König (vgl. ob. S. 95). J. wiederholt mit aller Bestimmtheit seine Überzeugung von der Unechtheit. — Dagegen wiederum ***König, E.***, *Mesa-Inschrift, Sprachgeschichte und Textkritik* (ebd. 743—756): Folgt Punkt für Punkt der Polemik Jahns. — ***Wünsche, A.***, stimmt VB II 436 J. zu.

Sayce, A. H., *The Hittite inscriptions translated and annotated* (PSbA XXVII 191—254): Mit einem Vokabular und Abbildungen. S. glaubt, daſs die Zeit endgültiger Entzifferung gekommen sei.

König, E., *Die assyrisch-babylonischen Ausgrabungen und die israelitischen Exulanten* (AelKz XXXIX Nr 45): Führt auf Grund eines Berichtes von Banks in Sunday School Times (vgl. ob. S. 320) das wenige an, was in diesem Betreffe gefunden worden ist.

Banks, E. J., *The Bismya temple* (AmJsemL XXII 29—34): Beschreibung des Tempels und Baugeschichte desselben, soweit die bisherigen Ausgrabungen sie ersehen lassen. Die Inschrift mit dem Namen Da-udu beweise, daſs der Name David sumerischen Ursprungs sei. — ***Ders.***, *Plain stone vases from Bismya* (ebd. 35-40). — ***Ders.***, *Terra-Cotta vases from Bismya* (ebd. 139-143).

Bliss, F., *The development of Palestine exploration* (12⁰. XVII u. 337. N. Y., Scribner. *Fr* 7.50).

Vincent, H., *Les villes cananéennes* (Rb N. S. III 39—66 210—244): Faſst die allgemein gültigen Forschungsresultate zusammen, welche die palästinischen Ausgrabungen an acht verschiedenen Plätzen ergeben haben.

Macalister, R. A. S., *Thirteenth quarterly report on the excavation of Gezer. 16 May — 30 August*, 1905 (PEF XXXVII 309—327): Letzter Bericht, nachdem der laufende Firman zu Ende gegangen. Im nächsten Sommer sollen die Ausgrabungen wieder aufgenommen werden. M.s Entdeckungen (Begräbnisplatz mit ägyptischen Überresten) lassen drei Schlüsse zur Wahl offen: Die babylonische Herrschaft hat sich nie soweit nach Süden ausgedehnt, als Gezer liegt; die babylonische Herrschaft ist durch ägyptische Eroberung beendigt worden; die babylonischen Herrscher müssen noch zurückdatiert werden hinter die ältesten Schichten auf dem Boden von Gezer. — Vgl. auch Rb N. S. III 127—130. — ***Ders.***, *Gezer and Megiddo* (ebd. XXXVIII 62—66): Beider Ausgrabungen, der englischen und deutschen, Resultate bestätigen und ergänzen einander. — ***Ders.***, *Gezer and Taanach* (ebd. 115—120): Vergleicht die Ergebnisse der Ausgrabungen Sellins mit den seinigen.

Conder, C. R., *The Lachish tablet* (PEF XXXVIII 148 f): Umschrift und Übersetzung.

Schumacher, G., *Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim.* VIII. *Die Ausgrabungen im Herbst 1904* (MNdPV 1905, 81 f).

Sellin, E., *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina*, nebst einem Anhange von F. Hrozný: *Die neugefundenen Keilschrifttexte*

von Tell Ta'annek (Denkschr. d. k. k. Ak. in Wien, phil.-hist. Kl. CCCXI 3): Vgl. oben S. 96.

e) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern des AT.

α) Allgemeines. Babel und Bibel u. ä. Pentateuchkritik. Auslegung des Pentateuchs.

Schuster, I., und **Holzammer, J. B.**, *Handbuch zur Biblischen Geschichte.* Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. 6., völlig neu bearbeitete Aufl., von J. Selbst und J. Schäfer. Lief. 5—11 (385—1026. Mit Bildern und einer Palästinakarte. Freiburg i. Br., Herder. à *M* 1.—): Vgl. oben S. 96. Hiermit ist der erste Band und der atl Teil abgeschlossen. Mit grofser Umsicht, wenn auch mit Auswahl, verwertet Selbst, der Bearbeiter des atl Teiles, neuere und neueste Literatur. Einzelne Stellen (z. B. S. 622[4] 810[2]) lassen der Hoffnung Raum, dafs mit dem Verf. auch der kritischen Richtung näher stehende Exegeten bei wissenschaftlichem, nicht durch praktische Rücksichten beengtem Exegesebetrieb zu einem annehmbaren Ausgleich kommen dürften. Ein Personen- und Sachregister am Schlufs des Bandes dient der praktischen Verwertbarkeit des beliebten, inhaltlich bedeutend gehobenen Werkes.

Faerden, M. J., *Det gamla testamentet i den nyare bibelforskningens ljus* (303. Stockholm, Ekman. *Kr* 3.50).

Simeon, J., *Women of the OT: Eve-Ruth* (320. Ld. 1905, Holness. 2*s* 6*d*).

Carter, G., *OT history. From descent of Jacob into Egypt to election of Saul.* Notes, biogr. sketches (212. Ld. 1905, Relfe. 2 *s*).

Lieblein, J., Ägypten, Babel und Bibel (Deutsche Revue XXVIII 4, 200—210 284—297): U. a. Die zehn Gebote, die Sintflut, biblisch-ägyptische Sagen und Vorstellungen, atl Textkritik (nach Or. Bibl. XVIII 225).

Heyes, H. G., Israel und Arabien (Köln. Volksz. 1906 Lit. Beil. Nr 18): Eine nachträgliche Rezension zu D. Nielsens Werk (vgl. BZ II 319, III 325), worin H. die Bedeutung der archäologischen Forschungen für die biblische Religionsgeschichte nicht verkennt, aber doch zur Ablehnung des manchmal etwas grotesken Hypothesenbaues N.s kommen mufs.

Zur **Babel-Bibel-Literatur** seien verzeichnet: **Böhme, H.**, *Der Babel-Bibel-Streit.* Vortrag (48. B. 1905, Zillessen. *M* —.30). — *Bornand, R., Babylone et la Bible* (Rev. de Belg. 2. S. T. XXXVIII 285—298). — *Jacobsen, J. C., Om Babel-Bibel-striden* (Dansk Tidsskr. 1903, 445—453 540—548). — *Ders., Lidtmere om Babel-Bibel-striden* (ebd. 1904, 154—156). — **Jeremias, A.**, *In lotta per Babel und Bibel* etc. Trad. autor. (sulla quarta tedesca) di Elena Fraisse (XI u. 51. Rom 1904, La speranza. *L* —.50). — *König, E., Die neueste Etappe im Babel-Bibel-Streit* (Reform. 1905, 21, 321—325; 22, 338—340): Vgl. oben S. 97. — *Küchler, F., Die Bibel- und Babel-Literatur.* Schlufs. 16 (Christl. Welt XIX Nr 52): Vgl. oben S. 97. — *Louis, R., La bible et les documents assyro-babyloniens* (Rev. pratique d'apologétique 1906, 1. März): In Schöpfungs- und Sintflutgeschichte hat Israel die Poesie, die in den babylonischen Berichten die Führung hat, der Religion geopfert (nach RClfr XLVI 214f). — **Marcus, A.**, *Zwischen zwei Stühlen. Nachruf zu Delitzsch's Babel und Bibel.* Vortrag (32. Altona 1905). — *Meloni, G., Il monoteismo nei cuneiformi* (Rstcr II 169 bis 178): Behandelt für weitere Kreise die Gründe für babylonischen Monotheismus (ilu, Jahwe, Marduk mit den Götternamen identifiziert) und sucht Erklärungen ohne Annahme eines solchen Monotheismus. — *Ders., Il sabato presso i Babilonesi* (fine) (Rstcr 1906, 1—9). — **Mioni, U.**, *Babilonia e Bibbia* (Fede e Scienza Nr 38/39): Will Entlehnung aus Babel in übertriebener Weise bekämpfen (nach Scuola catt. XXXIV 91f). — *Tempel, P. van den, Israel en Babel I* (Nederl. kath. Stemmen 1906, 18—25). — **Winckler, H.**, *Der alte Orient und die Bibel, nebst einem Anhang Babel und Bibel — Bibel und Babel* (Ex Oriente lux II 1 : 47. Lp., Pfeiffer. *M* —.90).

Zur **Hammurabi-Literatur:** ***Bornand, R.***, *Un législateur antique—Hammourabi* (Bibl. univ. 1905 Okt. 41—58, Nov. 260—271). — **Davies, W. W.**, *The codes of Hammurabi and Moses* (126. Cincinnati 1905, Jennings. $ —.75). — ***Harper, R. F.***, *Notes on the code of Hammurabi* (AmJsemL XXII 1—28): Bemerkungen zu allen bisher unternommenen Umschreibungen und Übersetzungen. — ***Lock, W.***, *Some thoughts on inspiration: Hammurabi and Moses* (Churchman XC 789—791). — **Meifsner, B.**, *Assyriologische Studien* (Mitt. d. vorderas. Ges. X 4: 83. B. 1905, Peiser): XVI. Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht (S. 25—71): Zum Hammurabicodex. — ***Müller, D. H.***, *Über die Gesetze des Hammurabi* (Anz. Ak. Wiss. z. Wien, Philol.-hist. Kl. XL 79—87): Unter Vergleich der mosaischen Gesetze (Or. Bibl. XVIII 225). — ***Ders.***, *Zur Terminologie im Eherecht bei Hammurabi* (WZKM XIX 382—388): Über tirḫatu, šeriktu, nudunnû gegen Cuq (vgl. oben S. 97). — ***Ders.***, *Hammurabi-Kritiken* (WZKM XIX 371—381): Abwehr einzelner Kritiken. — ***Oussani, G.***, *The code of Hammurabi and the Mosaic legislation* (The New York Rev. 1905/6 Dez.-Jan.): Vgl. oben S. 98. — ***Ujčič, A.***, *Über den Kodex Hammurabis und sein Verhältnis zur hl. Schrift* (Theol.-prakt. Quartalschr. 1906, 1). — **Winckler, H.**, *Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon, um 2250 v. Chr.* Übersetzt. 4., verb. Aufl. (11.—13. Taus.), erweitert durch die sog. sumerischen Familiengesetze. Mit Abb. des Denkmals und ausführl. Sachregister (Der alte Orient IV 4: 48. Lp., Hinrichs. *M* —.60).

Milani, L. A., *La Bibbia prebabelica e la liturgia dei Preelleni* (con 32 illustrazioni) (Str VI 1—24): Nicht blofs auf Babel mufs man zurückgehen, sondern auf die präbabylonische Zeit, und dafür ist Ausgangspunkt der Forschung die prähellenische Zeit mit ihrer „religione dattilica“.

Cameron, G. G., *The Masai and their primitive traditions* (ExpT XVII 219—224 254—258 315—319): Setzt Merkers Ansicht (vgl. oben S. 96) konsequenten und berechtigten Zweifel entgegen. Es wäre eine ganz vereinzelte Erscheinung, dafs aus so alter Zeit sich genaueste Berührungen treu erhalten hätten. C. bietet einen Auszug aus dem, was Merker an Traditionen der Masai erfragt hat.

Asmussen, P., *Priesterkodex und Chronik in ihrem Verhältnis zu einander* (StKr 1906, 165—179): Der Priesterkodex will das im Exil verschmolzene jehovistisch-deuteronomistische Werk nicht ergänzen, sondern ersetzen. Infolgedessen kann Ezras Gesetzbuch nicht der ganze Pentateuch gewesen sein, wie ja auch die Reformen auf P gründen. Chr ist eine nach den Grundsätzen von P (bes. Verbindlichkeit der mosaischen Thora seit der Sinaigesetzgebung) revidierte Erzählung der israelitischen Geschichte im Unterschied von den deuteronomisch überarbeiteten älteren Geschichtswerken. Dies setzt eine selbständige Existenz von P voraus. Chr ist ca 350 v. Chr. verfafst. Erst nach dieser Zeit bis zur LXX herab erfolgte die Vereinigung des Pentateuchs. So würden verschiedene Fragen angesichts des Pentateuchs gelöst. Nur läfst sich das alles nicht mit „zwingenden Gründen“ beweisen (S. 167).

Beyer, T., *1. Mose 12, 6* (Ev. Kz LXXIX Nr 51): Kein zwingender Grund, diese Worte Moses abzusprechen. Der Pentateuch ist Moses zugewiesen durch Jo 5, 46 f.

Bruston, C., *L'histoire sainte sacerdotale et le deutéronome primitif* (Rev. de Théol. et des quest. rel. 1906, 2, 143—159).

Fairchild, A. B., *Jacob and Israel* (Bs LXII 698—712): Untersucht den Gebrauch der beiden Namen in Gn und gelangt zu dem Schlufs, dafs auf Grund des Wechsels dieser Namen ein und derselbe Autor angenommen werden müfste. Wenn J, P und E unterschieden werden sollen, so müsse man sich um andere Scheidungsmerkmale umsehen.

Loch, J. W., *Der gegenwärtige Stand der Pentateuchkritik* (Ev. Kz LXXVII 577—586 606—613).

McKinn, R. H., *Concerning the higher criticism—extravagant claims*

(BStdt N. S. III 429—432): Abdruck aus The Churchman 1905, 14. Okt. Man soll den Gegensatz zwischen Kritik und Tradition nicht überspannen. Viele Forscher stehen im wesentlichen auf kritischem Boden, bekämpfen aber die Graf-Wellhausensche Schule und können daher zur Verteidigung der Bibel dienlich sein.

De Moor, F., Étude critique sur le Deutéronome (Science cath. 1905 März, April): Vgl. oben S. 98.

Nösgen, C. F., *The NT and the Pentateuch.* Translat. by C. H. Irwin (122. Ld. 1905).

Sievers, E., Beiträge zur Form- und Quellengeschichte der Genesis (Verh. d. 47. Vers. d. Phil. und Schulm. [Lp. 1904] 152 f): Vgl. oben S. 99.

Walles, J., Till frågan om konung Josias reformation (Bibelforskaren 1904, 39—47).

Driver, S. R., *The book of Genesis.* With introduction and notes. 4. ed. (LXXIV u. 420. Ld. 1905, Methuen. 10 *s* 6 *d*): Vgl. BZ II 328.

Gunkel, H., Moderne „positive“ und „kritische“ Behandlungen der biblischen Urgeschichte (Die christl. Welt XX Nr 8): Über Reinhold, Böhmer, Sellin (vgl. BZ III 326, IV 99). Es existiert kein Unterschied zwischen positiver und kritischer Erklärungsweise; nicht einen neuen Geist hauchen die Positiven den Resultaten der Kritik ein, ja sie entlehnen die kritischen Resultate.

Urquhart, J., *La haute critique. Les découvertes archéologiques et les premiers récits de la Genèse.* Traduction libre de l'anglais, accompagnée d'une préface et de notes d'E. Thouvenot (360. Valence 1904, Ducros. *Fr* 3.50).

Jukes, A., *Die Vorbilder der Genesis, kurz betrachtet als Offenbarung der Entwickelung der menschlichen Natur* (XXVIII u. 379. Neumünster, Ihloff. Geb. *M* 10.—).

Cobern, C. M., Early Bible narratives re-interpreted. II. *The creation* (Hom. Rev. 1906 Febr.).

Bachmann, Der Schöpfungsbericht und die Inspiration (NkZ XVII 383 bis 405): An keinem Punkte überschreitet Gn 1 die Stufe der antiken Naturerkenntnisse, und doch liegt eine göttliche Wahrheit, in menschliche Form gegossen, verborgen.

Dennert, E., Die Grenzen der Offenbarung im biblischen Schöpfungsbericht (Glauben u. Wissen IV 47—57): Gegenüber einer Anfrage behauptet D., eine Beziehung von Gn 1 zur babylonischen Schöpfungsgeschichte nicht finden zu können. Er hält eine göttlich-geistige Beeinflussung des im übrigen kindlich naiv denkenden Verfassers für tatsächlich vorhanden, weil Gn 1 im Unterschied von sonstigen Schöpfungsmythen der wissenschaftlichen Forschung freie Bahn läfst. Trotz alles Negierens ist D.s Auffassung im Grund doch wieder eine harmonistische Schöpfungstheorie.

Lesêtre, H., Les récits de l'histoire sainte. La création (Rev. pratique d'apologétique 1906, 1. Febr.): Nur die religiösen Ideen (Gott als Schöpfer des Alls, des Mannes und des Weibes usw.) müssen gewahrt werden. Sonst kann man die Details nach dem Beispiele gewisser Väter allegorisch erklären (nach RClfr 1906, 15. Febr.).

Coggin, F. E., *Man's estate. An interpretation of Genesis II, 4—IV, 26* (XVI u. 135. Ld. 1905, Murray. 5 *s*).

St. Clair, G., Adam's two wives (The theosoph. Rev. 1905 Okt. 123—128).

Eerdmans, B. D., De beteekenis van het Paradijsverhaal (Theol. Tijdschr. 1905 Nov.: Die Geschichte des Sündenfalles will das Erwachen des Geschlechtstriebes im ersten Menschenpaar beschreiben (nach BW XXVII 79).

Lesêtre, H., Les récits de l'histoire sainte. La chute de l'homme (Rev. prat. de l'apologétique 1906, 1. April): Mit bemerkenswerter Kühnheit stellt L. die Ansicht auf, dafs die ursprüngliche Geschichte des Sündenfalles im Lauf der Überlieferung eine konkrete und naive Form, entsprechend der Auffassungsweise der Alten, angenommen habe. Die Er-

klärung dürfe den Kern und wirklichen Gehalt davon losschälen, so dafs die Erklärung dem Glauben und der Vernunft genügen könne.

Wünsche, A., *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, altorientalische Mythen* (Ex oriente lux I 2: 108. Lp. 1905, Pfeiffer. *M* 2.—): Ausgehend von der Paradieseserzählung sieht W., geführt von überwuchernder Phantasie, den Lebensbaum im Mosesstabe und im Kreuzholz Christi. Wie hierin, so sieht W. auch im Lebenswasser naturalistische Motive, die, in religiöse Motive umgewandelt, zu den verschiedenen Kulturvölkern gewandert sind.

Wirgman, H. T., *Pre-Abrahamic chronology—an investigation* (BStdt N. S. III 346—356): Hält die Datierung der Sintflut in der Bibel aufrecht gegenüber dem durch Nabonid gewonnenen Datum Naramsins (3800 v. Chr.) und schliefst daraus: der Pentateuch ist mosaisch und in allen Einzelheiten richtig.

Wright, G. F., *Credibility of the early Bible history in the light of recent explorations* (BStdt N. S. IV 168—173): Durch seine Studien über die Eiszeit auf der nördlichen Hemisphäre glaubt W. die Sintflut wissenschaftlich erklärt. Durch Hebungen und Senkungen des Bodens in Ägypten soll der Durchzug durch das Rote Meer auf natürliche Weise ermöglicht worden sein.

Peet, S. D., *The story of the deluge* (The Am. ant. and or. Journ. 1905 Juli-Aug.).

Nestle, E., *Zu den NΩE-Münzen von Apamea* (ZatW XXVI 169 f): Zu Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte, 6. Aufl., 105 (vgl. oben S. 96).

Nestle, E., *Die Auffindung der Arche Noä durch Jakob von Nisibis* (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXX 241—243): Verweist auf eine orientalische Quelle für diese Legende, veröffentlicht in Bedjans Acta Sanctorum III 376—380.

Krauss, S., *Zur Zahl der biblischen Völkerschaften* (ZatW XXVI 33—48): Zu dem schon öfter (vgl. BZ III 100 s. v. Poznański, IV 101 s. v. Nestle) behandelten exegesegeschichtlichen Thema.

Strachan, J., *Hebrew ideals.* From story of the patriarchs. Study of OT faith and life. 2 vols. (374, 170. Ld. 1905, Clark. 5 *s*): Erbaulich. Vgl. BZ I 101.

Sayce, A. H., *The age of Abraham* (BW XXVI 248—257): Schildert popularisierend die Zeit Abrahams auf Grund der Ausgrabungen (Amraphel = Hammurabi + ilu), ohne sichere Resultate und Mutmafsungen zu sondern.

Price, I. M., *Some literary remains of Rim-Sin (Arioch), King of Larsa, about 2285 B. C.* (The decennial publications of the Univ. of Chicago V 167—191 mit 5 Taf. Chicago 1904, Univ. Press): Umschreibung und Übersetzung von 11 Inschriften des Rim-Sin und seines Vaters (nach AmJTh X 133).

Nestle, E., *Gen. XIV. 14 in the Epistle of Barnabas* (ExpT XVII 139 f): Zur Zahl 318; vgl. oben S. 101.

Sellin, E., *Melchisedek. Ein Beitrag zu der Geschichte Abrahams* (NkZ XVI 929—951): Weist energisch und geschickt die Hyperkritik zurück, die Gn 14 für späte Erdichtung erklärt. S. spricht für kanaanitischen Ursprung der Erzählung V. 1—16 zunächst wegen lexikalischer Berührung mit der kanaanitischen Literatur. V. 17 21—24 sind Doppelung zu V. 18—20 und gegenüber letzterem sekundär. Fast alle Gründe gegen Glaubwürdigkeit und Echtheit von V. 18—20 verwandeln sich infolge neuerer Entdeckungen in Beweise für dieselbe. Die Gestalt des Priesterkönigs rechtfertigt S. durch seine eigenen Entdeckungen in Ta'annak. Eine literarische Geschichte des Berichtes Gn 14 stellt S. nicht in Abrede, sucht sie vielmehr genauer darzulegen.

Godbey, A. H., *The Kêpu* (AmJsemL XXII 81—88): Steht in Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Interessen. Josephs landwirtschaftliche Mafsnahmen in Ägypten sind zu erklären aus seiner Herkunft aus Babylon.

Sheppard, H. W., *Note on the word* עֶבְרָה, *Gen. XLIX 7* (JthSt VII 140f): Die Bedeutung „Zorn" geht von der Vorstellung aus, dafs die wachsenden Wasserfluten dem einen Flufs Überschreitenden Verderben drohen.

König, E., *Has the name „Jahweh" been found among the Canaanites?* (ExpT XVII 331—333): Gegen Prášek (s. oben S. 322) verneint K. die Frage und behauptet, dafs die Keniter vom Sinai diesen Namen nicht kannten.

Mahler, E., *The Ḥodeš Ha'abib* (חדש האביב) *in which the Exodus took place: and its identification with the Epiphi of the Egyptian „nature-year"* (PSbA XXVII 255—259): Gibt Kenntnis von der Überzeugung, die in einem später (1. Jan. 1906) erscheinenden Werke (Bd der Annales du Musée Guimet) genauer dargelegt werden soll. Vom Neujahrstag des ägyptischen Naturjahrs, an welchem Ägypten die Erstlingsfrüchte zum Tempel brachte, zurückrechnend, kommen wir zu dem 16. Epiphi. und Israel rechnete vom 16. Ab bis zum Feste der Erstlingsfrüchte 50 Tage, ein Zeugnis für die Beziehung Israels zu Ägypten.

Torge, *Ein Passahlied aus alter Zeit. 2. Mos. 15, 1—18* (Protestantenbl. XXXVIII Nr 48).

Matthes, J. C., *De tien geboden* (Teyler's theol. Tijdschr. IV 44—77).

Triebs, F., *Studien zur lex Dei.* 1. Heft. *Das römische Recht der lex Dei. Über das 5. Gebot des Dekalogs* (XV u. 219. Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 4.—).

Dibelius, M., *Die Lade Jahves. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (FRLAuNT 7: VIII u. 128. Göttingen, Vandenhoeck. *M* 3.60): Resultat der nach Material und Erklärungsversuchen sehr eingehenden Untersuchung — „immer mit der Einschränkung, dafs sich hier nichts sicher beweisen läfst" —: Unter babylonischem Einflufs entstanden, fixierte sich die Lade als kanaanitisches Heiligtum in Silo, von wo es die einwandernden hebräischen Josephstämme übernahmen, und sie wandelten den dort erbauten Tempel allmählich zu einem Jahweheiligtum um. Wie ersichtlich, bedürfen nicht blofs die Schlufsfolgerungen, sondern auch die Voraussetzungen von D. obiger Einschränkung.

β) Die geschichtlichen Bücher.

Huntingford, *The miracles of Joshua in the light of modern discoveries* (Churchman [Ld.] XVIII 18—27).

Der Stillstand *der Sonne zu Gibeon* (Mitt. z. Gesch. d. Med. III 305f).

Harvey, J., *The battle of Gibeon* (Churchman [Ld.] XVIII 78—89 132—146).

Völter, *Opmerkingen over de Simsonsage* (Teyler's th. Tijds. IV 78—89).

Zapletal, V., O. P., *Der Biblische Samson* (IV u. 80. Freiburg i. S., Universitätsbuchh.): Die Erzählung ist einheitlich, metrisch komponiert. Besonders eingehend widerlegt Z. ältere und neueste (Völter, vgl. BZ III 320 und oben) mythologische Auffassungen des Samson. An die metrische Übersetzung, die zugleich die späteren Zusätze ersehen läfst, schliefst sich ein meist mit Textkritik sich befassender erschöpfender Kommentar an.

The books *of Ruth and Esther.* With 12 photogravures from drawings by G. James. Photogravure and colour series (95. Ld. 1905, Boutledge. 3*s* 6*d*).

Zuynboll, T. W., *Het boek Ruth uit het oogpunt der vergelijkende rechtswetenschap* (Theol. Tijdschr. 1906 Nr 2).

Black, A., *Ruth, a Hebrew idyl* (254. Ld., Hodder. 3*s* 6*d*): Vgl. BZ I 102.

Hogg, H. W., *The book of Ruth* (unpointed Hebrew text) (14. Manchester).

Binet-Senglé, C., *Le prophète Samuel* (Ann. méd.-psychol. VIII. S. T. XVIII Nr 2f, XIX Nr 1f).

Batten, L. W., *Helkath Hazzurim, 2 Samuel 2, 12—16* (ZatW XXVI 90—94): Die linkshändigen Benjaminiten (vgl. Richter Ehud) hätten zum Kampfspiel ein verborgenes Schwert mitgebracht.

Cook, A. S., *Notes on OT history.* II. *Saul* (JqR XVIII 121—134): Vgl. oben S. 103. Inhaltlich-kritische Würdigung. — III. *Judges X. 6—1 Samuel VIII* (ebd. 347—359).

Stenning, J. F., *A critical study of the life of David* (Interpreter 1905 Okt.): Forts.; vgl. oben S. 103.

Morris, W. D., *Arels of Moab* (ExpT XVII 141 f): 2 Sm 23, 20; = Kämpfer, Helden.

König, E., *Salomos ägyptische Gemahlin* (Münch. Allg. Z. 1904 IV 262 f).

Binet-Sanglé, *Les prophètes juifs. (Étude de psychologie morbide.) Des origines à Élie* (18⁰. 331. P. 1905, Dujarric. *Fr* 3.50).

Schulz, A., *Die Quellen zur Geschichte des Elias. Ein Beitrag zur Erklärung der Königsbücher.* Sonderabdr. aus d. Vorlesungsverz. des k. Lyc. Hos. für Sommerhalbjahr 1906 (4⁰. 19. Braunsberg, Grimme): Einläfsliche literarkritische Behandlung der einschlägigen Kapitel, die auf gesunden kritischen Prinzipien mit Verwertung der v. Hummelauerschen Inspirationsauffassung sich aufbaut.

Ungnad, A., *Jaua, mar Ḫumrî* (OrLz IX 224—226): So bezeichnet Salmanassar II. den israelitischen Usurpator Jehu, obwohl Jehu nicht aus dem Hause Omris war. Bît Ḫumrî = Israel; mar Ḫumrî = der Mann aus bît Ḫumrî. U. bringt Belege hierfür.

Macalister, R. A. S., *The craftsmen's guild of the tribe of Judah* (PEF XXXVII 243—253 328—342): Eine Reihe von Krughenkeln wurde auf dem Boden von Palästina gefunden mit der Inschrift למלך und einem von den vier Worten: Hebron, Šoko, Ziph und Memšat. M. vertritt die These, das seien keine Städtenamen, sondern Namen von Personen, welche nach 1 Chr 4, 23 als Töpfer unter königlichem Schutze arbeiteten. 1 Chr 2, 42; 4, 16 18 21 finden sich die Namen und 4, 23 ihre allgemeine Bezeichnung. M. verfolgt seinen Gedanken eingehender.

Howorth, H. H., *Some unconventional views on the text of the Bible.* VI. *Chronicles* (PSbA XXVII 267—278): Vgl. BZ III 329. Wie Esr-Neh in die LXX nach Theodotions Übersetzung aufgenommen. Die wahre LXX besitzen wir teilweise in Esdr. Graecus. Der MT, die Vorlage für unsern jetzigen griechischen Text, ist korrumpiert. Ursprünglich ist Chr aramäisch verfafst, und der für ursprünglich gehaltene hebräische Text existiert erst seit Jamnia. Gegenüber Rg ist das Buch nicht eine tendenziöse Umarbeitung, sondern ein Auszug zu praktisch populären Zwecken, deshalb aramäisch. Wegen der populären Bestimmung wurde es auch nicht zur öffentlichen Vorlesung verwendet. Die Geschicke des Buches in der Kanongeschichte erkläre sich aus der gleichen Tatsache (Peš.). Der Übersetzungscharakter ist noch im MT erkennbar, und in Esr-Neh sind in den aramäischen Stücken noch Originalfragmente erhalten. Für Dn verspricht H. dasselbe zu erweisen.

Barnes, W. E., *Nehemiah* (Interpreter 1905 Okt.): Untersuchung seiner Geschichte und seines Charakters (nach HJ IV 471).

Elhorst, H. J., *Die beiden Makkabäerbücher u. die Vorgeschichte des jüdischen Freiheitskrieges* (VB II 367-394): Vgl. oben S. 104. Das Stillschweigen über Mattathias in 2 Makk beruht darauf, dafs der Verf. davon nichts wufste, während in 1 Makk die Tendenz dabei obwaltet, das Ansehen der Simoniden durch Mattathias zu erhöhen. Eine manchem doch wiederum zu radikal dünkende Abhilfe bietet E. dadurch, dafs er 1 Makk 2 als Fiktion erklärt. Aber seine Positionen sind im gegenwärtigen Streit um die Makk-Bücher ernster Beachtung wert; selbst E.s offensichtliche Konstruktionen zeugen von genauer Kenntnis des Gegenstandes, und ohne Hypothesen geht es beim Mangel an positiven kontrollierenden Nachrichten nicht ab. 1 und 2 Makk haben nach E. für die Ähnlichkeiten eine gemeinsame griechische Quelle besessen. Zuviel ist es, dafs E. auch Jason als Fiktion gilt.

Toulotte, A., *La topographie de la Palestine sous les Machabées (170—135 av. J.-C.)* (Terre sainte XXI 52—56 74—76).

Willrich, H.. Der Geburtstag des Antiochus Epiphanes (Beitr. z. alten Gesch. IV 116 f).

Jampel, S., Esther. Eine historisch-kritische Untersuchung. Schlufs (MGWJ XLIX 513—533): Vgl. oben S. 104. Die Streitigkeiten über kanonische Gültigkeit von Est hatten nicht zum Grunde den Verdacht der Ungeschichtlichkeit. Für Josephus c. Ap. galt es als kanonisch. Melitos und Origenes' Kanon läfst J. nicht als entscheidend gelten. Auch die Juden zeigten blofs eine Abneigung gegen die Verbreitung der Esthergeschichte, obwohl man den Inhalt für wahr hielt. Grund hierfür ist in erster Linie nicht die unbiblische Darstellungsweise (Übergehung des Gottesnamens), sondern man war in jüdischen Kreisen mit der Rolle des Mardochäus nicht zufrieden, und erst auf Grund dieser Abneigung hielt man jedes religiöse Moment vom Buch fern. J. kann sich in seiner Darlegung dem Einflufs jüdischer Hermeneutik zu wenig entziehen, um fördernd in die Erklärung von Est eingreifen zu können.

Taylor, F., *Esther, the sacred prize poem* (24. Oxford 1905).

γ) Die hebräische Metrik. Die poetischen Bücher und Lehrschriften.

König, E., Prosa und Poesie im AT (ThLbl XXVI Nr 51 f): Aus Giesebrecht (vgl. BZ III 334) nimmt K. Anlafs, eingehend dessen Position zu kritisieren und im einzelnen abzulehnen. Ebenso ergeht es Sievers (vgl. oben S. 99), der sicher die Grenzen zwischen Prosa und Poesie im AT zu Unrecht verschoben hat.

van den Bergh van Eysinga, G. A., Van Hebreeuwsche tot Alexandrijnische wijsheid (De Gids 1905 Sept. 433—459).

Taylor J., Job and Isaiah in the „Zeitschrift f. A. T. Wissenschaft" (ExpT XVII 277 f): Referat zum Artikel von Speer (vgl. oben S. 105) und zum Beiheft VIII von Dietrich (vgl. oben S. 87). T. verweist auf die Wertung der Pešittho-Ausgabe von Urmia, die viel günstiger laute als das Urteil von Barnes und Nestle. Ebenso zolle D. auch der Ausgabe von Mosul einige Anerkennung.

Dillon, E. I., *The original poem of Job, translated from the restored text* (XXIII u. 150. Ld. 1905).

Driver, S. R., *The book of Job in the revised version* (XXXVI u. 133. Oxford, Clarendon Press. 2 *s* 6 *d*).

Stock, W., *Das Buch Hiob.* In stabreimenden Langzeilen, deutsch (XVIII u. 104. Münster, Aschendorff. *M* 1.50).

Hirsch, S. A., *A commentary on the book of Job. From a Hebrew Ms in the university library Cambridge.* English translation by S. A. Hirsch (VIII, 130 u. 264. Ld. 1905, Williams).

Gelderen, C. van, *De hoofdpunten der zielsgeschiedenis van Job* (Kampen 1905, Kok).

Scerbo, F., *Note critiche ed esegetiche sopra Giobbe* (68. Florenz, Libr. editr. Fior. *L* 1.25): Eine Ablehnung der willkürlichen Kritik, wie sie in der Jobausgabe der Regenbogenbibel durch Siegfried durchgeführt wurde (nach Scuola catt. 1905 Dez.).

Bruston, C., Pour l'exégèse de Job 19, 25—29 (ZatW XXVI 143—146): Zu Speer (vgl. oben S. 105) trägt B. die eigene, bereits Rev. de théol. et des quest. rel. 1900, 244 veröffentlichte Erklärung nach.

Minocchi, S., Il salterio Davidico. Nuove ricerche di critica biblica (Str V 389—408): Von David selbst ist höchstens Ps 18. Die übrigen dem David zugewiesenen Pss entstammen nicht nur einer Epoche (vor der Reform des Esra), sondern einem Verfasser. Letzteres legt M. hier aus den Ideen und dem Wortgebrauch einläfslich dar. Dieser eine Verfasser tritt in der Person Davids auf, um nach alter Gewohnheit seine Anonymität zu decken. Von dem Titel der Sammlung kam der Name in die Überschriften der einzelnen Pss.

Langlade, E., *Le rôle des psaumes dans la vie religieuse (étude historique et psychologique).* Thèse (116. Cahors 1905, Coueslant).

Hoberg, G., *Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt.* 2., verm. und verbess. Aufl. (XXXVI u. 484. Freiburg i. Br., Herder. *M* 10.—): Die Gesamtanlage, die sich praktisch erprobt hat, ist gleich geblieben; nur die Zugabe des lateinischen Psalmentextes werden die Benutzer als angenehmen Fortschritt empfinden. Im einzelnen ist überall die bessernde Hand zu spüren. Neue und neueste Literatur ist begreiflicherweise nur auswahlsweise beigezogen. Über die Prinzipien der Auswahl wird man mit dem Verf. nicht rechten. Trotz der Absicht, den Vulgatatext als Grundlage zu nehmen, ist immer wieder der Grundtext beigezogen. Die kurze, präzise Art der Erklärungen ist vorzüglich geeignet, dem praktischen, selbständigen Psalmengebrauch zu dienen, und das ist der Zweck des Kommentares.

Wolter, M., O. S. B., *Psallite sapienter. Psallieret weise! Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie.* Dem Klerus und Volk gewidmet. 3. Aufl. III. Bd: Psalm 72—100 (IV u. 574. Freiburg i. Br., Herder. *M* 7.20): Das schon oben S. 105 angezeigte und kurz gewürdigte Werk schreitet rasch voran. Auch hier ist wiederum das Streben zu loben, durch Anmerkungen die Vulgatalesarten mit LXX und besonders dem Urtext auszugleichen. Ein liturgisches und ein Namen- und Sachregister gibt die Möglichkeit, für sofortigen praktischen Gebrauch die eine oder andere schöne Psalmenstelle darzubieten.

Gunkel, H., *Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt.* 2., verb. u. verm. Aufl. (XII u. 289. Göttingen 1905, Vandenhoeck. *M* 3.20).

Cobb, W. F., *Book of Psalms.* With introd. and notes (438. Ld. 1905, Methuen. 10 *s* 6 *d*): Betrachtet die Psalmen als religionsgeschichtliche Denkmale ohne die theologische Auffassung der christl. Zeit (nach HJ IV 711).

Le livre *des Psaumes*, traduit du texte original et publié sous la direction de M. Zadoc Kahan, grand rabbin. Extr. de la Bible du Rabbinat français (251. P. 1905, Durlacher).

King, E. G., *The Psalms.* In three collections translat. with notes. III. *(books IV & V, Pss. XC—CL)* (4⁰. XXIII, 377—574. Cambridge 1905, Deighton. 5 *s*).

Swan, E. H., *The Ripon Psalter. The Psalms of David together with the Canticles and proper Psalms pointing for chanting* (258. Ld. 1905, Harrison. 2 *s*).

Cumming, J. E., *Psalms, their spiritual teaching* II: *XLII—LXXXIX* (288. Ld., Rel. Tract. Soc. 2 *s*).

Riedel, W., *Die Stufenpsalmen* (NkZ XVII 43—56 83—105): Zunächst allgemeine Einleitung. Verweist auf Alph. Schulz, De Psalmis gradualibus (Diss.), Münster 1877, die er eine gründliche Untersuchung nennt. R. hält die Auffassung, die Lieder seien von den Leviten auf den 15 Stufen des Tempels bei grofsen Festlichkeiten gesungen worden, für richtig. Beweise hierfür findet R. in dem grofsenteils passenden Inhalt. Entscheidend sind aber die von R. neu hervorgekehrten Gesichtspunkte trotz allem noch nicht.

Walker, R. J., *Septem psalmorum poenitentialium versio elegiaca.* 2nd ed. (XLVII. Ld. 1905).

Happel, <O.>, ***Aus Gottes Wort.*** IV. ***Psalm 15*** (Theol.-prakt. Monats-Schr. XVI 67—73). — V. ***Psalm 2*** (ebd. 133—142). — VI. ***Psalm 109*** (ebd. 269—278 335—345): Vgl. oben S. 107. H. spricht sich auch zu Gunsten einer exégèse créatrice im NT aus. Ps 2 wird in seiner messianischen Bedeutung eingehend gewürdigt und mit Erfolg verteidigt. Sehr gründlich ist die Deutung von Ps 109. V. 1—4 gilt H. als ein Protest gegen die Aufstellung eines in der Familie des Simon erblichen Hohenpriestertums.

Boehmer, J., ***Zu Psalm 72*** (ZatW XXVI 147—155): Meint, dafs nicht blofs die Zusätze, sondern schon der Grundstock des Ps messianische Tendenz zeigen. — *Zu Psalm 99* (ebd. 156—158): Zum Aufbau des Ps.

Etten, F. J. P. G. van, *De Messianische Psalmen* I: *Ps. II.* II: *Ps. XV* (De Katholiek 1905, 317—336 398—410).

König, E., *Psalm XXII. 17ᵇ* (ExpT XVII 140): Zu ebd. 96 und zu Ross (vgl. oben 106).

Reinach, S., *Le verset 17 du psaume XXII* (RHR 1905 Sept.-Okt. 260 bis 266): Die Kreuzigung Christi war keine geschichtliche Tatsache, sondern die Erzählung entsprang der Anwendung unseres Ps auf Jesus, der nach LXX von der Kreuzigung redet (nach HJ IV 471). — ***Réville, J.,*** *Le verset 17 du psaume XXII. Réponse au précédent article* (ebd. 267—275).

McFadyen, J. E., *The messages of the Psalms: Psalm 95* (BW XXVI 336—340): Vgl. oben S. 106. — *Psalm 46* (ebd. 99—103).

Cox, A. P., *„Snow in Salmon"* (ExpT XVII 94 f): Ps 68, 14. Die weifsen Kleider der gefallenen Feinde liegen dem Vergleich zu Grunde.

Hart, J. H. A., *The Lord reigned from the tree* (Exp 1905 Nov. 321—335): Erklärungsversuch für diese Lesart von Ps 95, 10 bei Justin aus der rabbinischen Exegese (nach HJ IV 471). — Dagegen ***Nestle, E.,*** *„From the tree"* (Exp N. S. I 383 f): Ἀπὸ τῷ ξύλῳ stammt aus dem Lat. a ligno. Ms 156 zeigt auch sonst Einflüsse des Lateinischen.

Bullard, H. N., *An introduction to the study of the Proverbs* (BStdt N. S. III 393—396): Kurze praktische Einführung.

Zapletal, V., *Liber Ecclesiastae.* Textum hebraicum critice et metrice edidit (27. Halle, Haupt. *M* —.80): Kritischer Abdruck des hebräischen Textes zum praktischen Gebrauch bei Übungen, eine Beigabe zu Z.s Koheletkommentar (vgl. BZ III 332), die die textkritischen und metrischen Ergebnisse der scharfsinnigen Studien veranschaulicht.

Forbush, W. B., *Ecclesiastes and the Rubaiyat* (BW XXVI 355—363): Findet, dafs Koh dem persischen Dichter Omar Khayyam am nächsten kommt, und führt analoge Gedanken aus letzterem an.

Grimme, H., *Babel und Koheleth-Jojakhin* (OrLz VIII 432—438): Möchte hypothetisch die These vertreten, Koh sei im babylonischen Exil entstanden. Seine Ansicht stützt sich im wesentlichen auf die Parallele zwischen Koh 9, 7—9 und Gilgameš-Epos V. 3—13. Letzteres ist für G. das ältere, und Koh kann wohl erst in der Zeit des babylonischen Exils diese Anleihe gemacht haben. Auch sonst fühlt G. babylonischen Boden in Koh. G. geht noch weiter und sieht im „Davidssohne" Koh 1, 1 den Jojakin; ja er verlegt die Abfassungszeit in das Jahr 556. G. fordert die Assyriologen zur Nachprüfung, ev. auch zur weiteren Begründung auf. Auch die Exegeten werden die Parallel- und Beweisstellen sich auf die Hypothese hin ansehen müssen.

Haupt, P., *Book of Ecclesiastes.* A new metrical translation with an introduction and explanatory notes (47. Baltimore 1905, Hopkins. 3*s* 6*d*): Gehört als Übersetzung zur sog. Regenbogenbibel (nach BW XXVI 398).

Haupt, P., *Ecclesiastes* (Am. Journ. of Philol. XXVI 125—171): Wohl die englische Übersetzung des schon deutsch erschienenen Werkes (vgl. BZ III 332).

Vesper, W., *Das Hohelied Salomonis in dreiundvierzig Minneliedern.* Neudeutsch (Statuen deutscher Kultur III: 12⁰. 54. München, Beck. Geb. *M* 1.20): In ca 20 Hss der sog. Historienbibel überliefert. Hier sind sie umgedichtet.

Margolis, M. L., *Ecclus. 3, 25* (ZatW XXV 199 f): ומתהולל ist zu lesen: „und wer sich übermütig, toll gebärdet".

Grootaert, A., S. J., *Eccli. 50, 1—24, een Koorlied* (so oben S. 107 zu korrigieren): Gehört nicht mehr zum Hymnus patrum. G. fafst dies Lied auf als gebaut nach dem Schema der Zennerschen Chorliedstruktur. Übersetzung, Gliederung und Erläuterungen machen dies ersichtlich.

Taylor, C., *The Alphabet of Ben Sira* (Journ. of Philol. XXX 95—132): Sir 51, 13—29. T. behandelt zunächst LXX und hebräische Originalform Vers für Vers in textkritischer Untersuchung, dann Hebr. und Syr.

Dann bietet er die rekonstruierte Form aus LXX und Hebr. und bespricht das Verhältnis zum Syr. Der Alphabetismus läfst sich vor allem mit Rücksicht auf LXX wiederherstellen. Die jetzige entartete Form des Hebr. ist nicht Zeichen einer Rückübersetzung aus dem Syrischen, sondern ergab sich auf Grund innerer Textveränderungen.

d) Die Propheten.

Wilcken, U., *Zur ägyptischen Prophetie* (Hermes XL 544—560): Im Anschlufs an Wessely, K., Neue griechische Zauberpapyri (Denkschr. d. k. Ak. d. W. in Wien, phil.-hist. Kl. XLII 3ff). W. hält noch daran fest, dafs das Stück nach Ausscheidung eines hellenistischen Einschiebsels nicht Fiktion (so Reitzenstein, R., Ein Stück hellenistischer Kleinlitteratur. Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1904, 4, 309—332), sondern wirkliche Weissagung (vor 1321) sei. Er beruft sich hierbei auf E. Meyer, Die Mosessagen und die Leviten, welcher von den Einwirkungen Ägyptens handelt und bei dem erwähnten Stück von der Übereinstimmung des Schemas mit dem der israelitischen Prophetie redet. E. Meyer meint ThLz 1905, 23 schliefslich sogar, dafs nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt der israelitischen Prophetie aus Ägypten stamme. W. setzt die Bedingung: „wenn es gelingt, diese These durch überzeugende Argumente zu stützen . . .“

Beecher, W. J., *The prophets and the promise*, being for substance the lectures for 1902—1903 on the L. P. Stone foundation in the Princeton theological seminary (XIV u. 427. N. Y. 1905, Crowell. $ 2.—): Wesen und Inhalt der Prophetie, im besondern die messianische Prophetie von konservativem Standpunkte aus (nach BW XXVI 398).

Dujardin, E., *Le prophétisme juif: Le roman de Jérémie* (Merc. de France 1905, 15. Okt. 551—566): Nach D. sind alle Propheten Pseudopropheten, da sie nie existiert haben, sondern als Produkt einer späteren Zeit betrachtet werden müssen (nach Raug 1905 Nov., 1906 Jan.). Vgl. BZ III 333. — ***Ders.***, *Le prophétisme juif* (ebd. 1906, 15. Jan. 203—213): Das Prophetentum der Juden soll rein geschichtlich und uninteressiert betrachtet werden. Es ist nur scheinbar ein objektiv-geschichtliches Resultat, wenn D. ohne eigentliche Beweise ausführt: die Propheten sind nicht Apostel der Bekehrung der Welt zum Monotheismus, sondern sie predigten Welteroberung und Unterwerfung; sie waren nicht Vorkämpfer der Gerechtigkeit, sondern Rächer ihres Volkes und ihrer Partei.

Fowler, H. F., *The prophets as preachers and statesmen* (Boston 1904, Pilgrim Press. 50 *c*).

Harper, W. R., *The prophetic element in the OT:* an aid to historical Bible study for use in advanced Bible classes. Constructive Bible studies, College series (VIII u. 142. Chicago 1905, Univ. of Chicago Press. $ 1.—): Vgl. BZ III 307. Die Prophetie in der älteren Zeit bis zum Schlufs von Oseas' Tätigkeit mit reichen Literaturangaben (nach BW XXVI 398).

Matthes, J. C., *De Israëlitische profeten* (231. Amsterdam. *M* 6.—).

Meltzer, H., *Prolegomena zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Prophetismus* (PrM X 81—102 141—164): Zunächst eine Zusammenstellung aller derjenigen Personen, die den Prophetennamen tragen, der Unterschiede unter sich, der gemeinsamen Eigenschaften. Die grofsen Propheten sind mehr als Ekstatiker. Die Entwicklung des Prophetentums vollzog sich nach M. so, dafs Priester- und Sehertum, ursprünglich eins, sich trennten und die Seher zum Teil blofse Wahrsager wurden, zum Teil in ihren besseren Gliedern sich mit dem ältesten Prophetentum, dem Nabiismus, verband. Elias und Elisäus sind Übergangspropheten. Amos leitet die Reihe der grofsen, rein sittlichen Propheten ein, eine Ansicht, die nicht neu ist und auch nicht neu begründet wird. Ein wohlabgezirkelter Stammbaum zeigt, wie sich M. die Entwicklung denkt.

Protin, S., *Le prophétisme* (Raug VII 513—530): Hält sich in der Abweisung der rationalistischen Theorien und der Feststellung des wahren Begriffes vom Prophetentum in allgemeinen Erörterungen.

Smith, H. P., *Rhetorical form in prophets* (Hom. Rev. XLIII 37—39).

S<tave>, E., *En inblick i profetians genesis* (Bibelforskaren 1904,7—25).

Steinheil, G., *La démolition des prophètes* (71. P. 1904, Fischbacher).

Young, G. L., *The historical method and its relation to the study of prophecy* (BStdt N. S. III 383—393): Die geschichtliche Methode muſs richtig angewendet werden (es dürfen keine ungeschichtlichen Voraussetzungen gemacht werden), und sie darf die andern Methoden (z. B. die theologische) nicht verdrängen.

Nestle, E., *Eglath šelišijja* (ZatW XXVI 170): Zu Is 15, 5 Jer 48, 34.

Lias, *Thoughts on Isaiah* (Churchman [Ld.] XVIII 209—215).

Findlay, G. G., *The messianic teaching of Isaiah* (ExpT XVII 200—205): Messianische Ideen des Isaias, gruppiert um die Begriffe Königtum und König, zum Teil mit Ableitung von den Zeitumständen, ohne daſs etwas Neues geboten werden will.

Stade, B., *Zu Jes. 3, 1. 17. 24. 5, 1. 8, 1f. 12—14. 16. 9, 7—20. 10, 26* (ZatW XXVI 129—141).

Fullerton, Kemper, *A new chapter out of the life of Isaiah* (AmJTh IX 621—642): In Is 22, 15—25 sind V. 24 und 25 kritisch verdächtig, und ein Zusammenhang von 20—23 und 15—18 liegt nicht vor. F. sucht nun die beiden Stücke nach ihrer geschichtlichen Situation zu erklären und glaubt annehmen zu dürfen, daſs Isaias als Opfer seiner Gegner gefallen ist, die es verhindern wollten, daſs die prophetische Partei gegen Manasses den Eliakim auf den Schild hoben.

Gigot, F. E., *The authorship of Isaias XL—LXVI* (The New York Rev. 1905 Okt.—Nov.): Fortsetzung. Vgl. oben S. 109.

Hontheim, J., S. J., *Bemerkungen zu Isaias 40 und 41* (ZkTh XXX 159—170 361—375): Textkritik, metrische Übersetzung mit Erläuterung und Analyse. Besonders achtet H. auf die chorische Anlage und findet sich in Übereinstimmung mit den Umstellungen der Kritik. Is 40—66 ist für H. eine streng einheitliche, wohldisponierte Schrift. Der Situationsschilderung von S. 164 f würde am besten die Annahme eines Deuterojesaja entsprechen, ist aber für H. nur ein idealer Standpunkt (S. 368).

How, E. J., *Double for all her sins* (ExpT XVII 141): כפלים Is 40, 2 will die Tiefe und das Geheimnisvolle der göttlichen Weisheit andeuten. — Dazu ***Morris, W. D.*** (ebd. 286 f), der כפרים = Lösung korrigieren möchte. — Gegen letztere Emendation ***A. Condamin*** S. J. (ebd. 335), der den Sinn naturgemäſs und durch Parallelen belegt findet.

Mills, L., *The dualism of Isaiah XLV, 7: Was it Zoroastrian?* (As. quart. Rev. 1905 Okt. 286—294).

Maclaren, A., *Books of Isaiah and Jeremiah: Isaiah chaps. XLIX—LXVI, and Jeremiah* (412. Ld., Hodder. 7 *s* 6 *d*).

Maecklenburg, A., *Über die Auffassung des Berufsleidens des Ebed-Jahwe in Jes. 52, 13—53, 12* (ZwTh XLVIII 483—517): Kehrt sich gegen die bei Hyperkritikern zu Tage tretende Neigung, „das expiatorische Moment, es koste, was es wolle, hinwegzudemonstrieren". 53, 1 redet das Volk resp. der Prophet, nicht die Heiden. Ebenso werden mit Unrecht alle zukünftigen Züge aus diesem Weissagungsbilde durch die neueste Exegese fortgewischt. Die Ebedfigur geht über die rein zeitgeschichtliche Erklärung hinaus. Diese eingehende, konservativ geartete Studie bildet eine Fortsetzung zur oben S. 109 notierten.

Cramer, K., *Der geschichtliche Hintergrund der Kapitel 56—66 im Buche Jesaja* (4⁰. 112. Dorpat 1905).

Tostivint, P., *Recherches exégétiques. Les 70 ans de Jérémie XXV, 11 et les 70 semaines de Daniel IX, 24—27. Rapports intimes qui existent entre les deux prophéties—identité d'interprétation* (Muséon N. S. IV 240-305 353-374).



Cornill, C. H., *Das Buch Jeremia erklärt* (LII u. 536. Lp. 1905, Tauchnitz. *M* 10.—).

Bruston, E., *Le prophète Jérémie et son temps (étude de critique et d'histoire).* Thèse (231. Cahors, Coueslant).

***Stade, B.**, Der „Völkerprophet" Jeremia und der jetzige Text von Jer. Kap. 1* (ZatW XXVI 97—123): Vertraut mehr der religionsgeschichtlichen als literargeschichtlichen Kritik und wendet sich gegen Cornills Kommentar, soweit er sich gegen S.s Aufsatz (vgl. BZ II 111) kehrt. Von Interesse ist die gelegentlich kundgegebene Stellung S.s zur Metrik und die entschiedene Zurückweisung der „Luftschiffahrt in das Land der Träume" in Erbt, Die Hebräer (s. oben S. 319).

***Moulton, W. J.**, The new covenant in Jeremiah* (Exp N. S. I 370—382): Jer 31, 31—34. Ist nicht abhängig von P (gegen Duhm), sondern spricht vom Dekalog und gehört dem Jeremias an. Gegenüber dem Hyperkritizismus, der die tiefe Bedeutung des „neuen Bundes" verflachen will, bleibt M. auf seiner Wertung als unvergängliche Krone des Prophetenwirkens Jeremias' stehen.

***Condamin, A.**, S. J., Symmetrical repetitions in Lamentations chapters I and II* (JthSt VII 137—140): Konzentrische Symmetrie (inclusio) der Verse zusammengehöriger Strophen hat C. in seinem Kommentar zu Is 40 ff behauptet. Thr 1 und 2 scheinen ihm klare und unbestreitbare Zeugnisse hierfür zu sein, weil die Abgrenzung der Lieder ohnehin schon feststeht und die symmetrische Wiederholung so häufig und regelmäfsig im ganzen Liede zum Vorschein kommt. Die Beispiele sind allerdings auffällig und sehr beachtenswert.

Lajciak, J., *Ezéchiel: sa personne et son enseignement.* Thèse (215. P. 1905, Coueslant).

***St. Clair, G.**, The throne of God in Ezekiel* (Hom. Rev. XLVIII 277—279).

Venetianer, L., *Ezekiels Vision und die salomonischen Wasserbecken* (40. Budapest, Kilián. *M* 1.—): אופן ist „Achse" und „Schöpfrad"; assyr. epinnu = Bewässerungsvorrichtung (nicht Wagenrad = גלגל). Am salomonischen Wasserbecken waren es Rinnen, welche die Gefäfse mit dem Meere verbanden. מרכבה, Bezeichnung für Ezechiels Vision, ist aus מרכּוִיתא = Wasserrinne entstanden. V. sucht auf Grund dessen die Vision zu verstehen, mufs aber ausgiebig Mifsverständnisse der Redaktoren beseitigen.

Barclay, H. M., *The new Jerusalem: its measures and metaphors as explained in the temple of Ezekiel.* With frontispiece (89. Ld. 1905, Patridge. 1 *s*).

Wright, C. H. H., *Daniel and his prophecies* (XXII u. 334. Ld., Williams. 7 *s* 6 *d*): Konservativ, aber gegen die Art von Urquhart (vgl. BZ I 95) und Anderson (vgl. BZ I 108). W. gesteht, dafs das Problem von Darius dem Meder noch nicht gelöst ist. Er bietet eine Übersetzung und eine einläfsliche Erörterung der wichtigen exegetischen Probleme, mit umsichtiger apologetisch-konservativer Lösung.

***Mémain**, Examen critique et réponse à un article du R. P. Lagrange sur les prophéties messianiques de Daniel* (Rev. apolog. 1905 März): Schlufs der Kritik. Vgl. BZ III 334.

***Merrins, E. M.**, The abasement of Nebuchadnezzar* (Bs LXII 601—625): Beschreibt wie in früheren Aufsätzen (vgl. BZ III 329) die Krankheit des N. nach den Angaben des Buches Daniel. Er bezeichnet sie als Melancholie.

***Wilson, R. D.**, Belshazzar and Darius the Mede* (BStdt N. S. IV 83—93): B. ist für die Oppositionspartei gegenüber Cyrus de facto „König", während sein Vater Nabonid sich unterworfen hat. Ein drittes Jahr des Königtums des B. (Dn 8, 1) ist nicht zu widerlegen. Ebenso weifs W. eine Reihe von Möglichkeiten anzuführen, so dafs B. Sohn des Nebukadnezar genannt werden konnte. Nach W. ist er zu Nabonid nur Adoptivsohn. Darius der Meder ist niemand anders als Gobryas, Statthalter des Cyrus. In der Weise, wie W. diese ernsten Schwierigkeiten löst, ist man im stande, viel zu erklären und zu rechtfertigen.

***Offord, J.**, Mene, Tekel, Feres. In Beziehung zu den neuen keilschriftlichen Studien* (arab.) (Al-Mašrik 1905 Nr 18).

***König, E.**, Der Menschensohn im Danielbuche* (NkZ XVI 904—928): כבר אנש will bedeuten: einer wie (aber doch nicht ganz so wie) ein Mensch. Deshalb ist die Erscheinung nicht ganz einem Menschen gleichgestellt, weil er „mit den Wolken des Himmels", also aus der oberen Weltregion kam. Es soll hierdurch blofs der heilsratschlufsmäfsige Zusammenhang mit der überirdischen Sphäre ausgedrückt werden. Die Erscheinung repräsentiert das Reich selbst, nicht etwa seinen Beherrscher, den persönlichen Messias. Erst das NT hat dann den Danielischen Begriff in letzterem Sinne vollendet. Der Schlufsgedanke, der Menschensohn = Repräsentant des Reichs, ist jedenfalls mit K. festzuhalten.

***Walker, C.**, A chapter in prophecy: the seventies and sevens* (BStdt N. S. IV 10—23): Nimmt als Ausgangspunkt für die Berechnung der Danielweissagung wie herkömmlich (aber dem Text nicht entsprechend) 457 und das Dekret des Artaxerxes, ohne Neues zu bieten.

***Nestle, E.**, Zu Dan 11, 18* (ZatW XXVI 169): Berichtigt Swetes LXX.

***Bewer, J. A.**, The story of Hosea's marriage* (AmJsemL XXII 120—130): Hosea heiratete einfach ein Weib; dafs sie untreu war, ergab erst die spätere Erfahrung und zugleich die providentielle Fügung dieses Falles. „Weib der Hurerei" ist eine Glosse zum Namen Gomer, weil גמר im späteren Hebräisch eine solche Bedeutung bekam. Kap. 1 ist geschichtlich zuverlässig, aber nicht von ihm selbst niedergeschrieben. Die Entdeckung der Untreue fällt zwischen Kap. 1 und 3. Die Familiengeschichte des Hoseas ist uns übrigens nur fragmentarisch erhalten. Zudem ist einiges aus der späteren Lebensgeschichte hier eingeschoben.

***Bahr, H.**, Der Prophet Amos* (VB II 229—257 345—367): Übersetzung. Charakteristik des Propheten, dessen Gottesbegriff nicht erst von ihm selbst entwickelt worden ist. Dann folgt unter metrischer Umschrift eine Paraphrase der Prophetie mit einzelnen sachlichen Bemerkungen. Besonnenerweise hält B. gegenüber der konjekturalen und metrischen Textkritik am überlieferten Text fest. Die jetzige Form hat das Buch durch nachheriges Niederschreiben der Hauptthemata seiner Prophetie erhalten.

***Schmidt, H.**, Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona* (StKr 1906, 180—199): Nicht Allegorie, sondern Prophetenlegende mit einer bestimmten Tendenz, die weder apologetisch noch bewufst universalistisch ist. Das von Jer und Ez öfters berührte Problem: wird Jahwe bei Bekehrung und um Unschuldiger willen eine frevelhafte Stadt schonen, wird durch Jon in bejahendem Sinne gelöst. Weil Ninive = Jerusalem, ist Jon vor 586 anzusetzen. Die Gründe für eine spätere Ansetzung, soweit sie nicht auf nachträglichen Einsätzen fufsen (vgl. oben S. 111), werden von S. zurückgewiesen. Die sprachlichen Gründe scheint er zu wenig gewertet zu haben. In der Bestimmung der Tendenz der Erzählung geht S. nüchtern und konsequent zu Werke.

***Peake, A. S.**, The book of Jonah* (Interpreter 1905 Okt.): Auslegung (nach HJ IV 471).

***Halévy, J.**, Recherches bibliques: Le livre de Jonas* (Rsém XIV 1—49): Kommentar mit allen Einleitungsfragen, u. a. auch gegen Schmidt (vgl. oben S. 111).

***Smith, J. M. P.**, The structure of Obadjah* (AmJsemL XXII 131—138): Nach einem Referat über die verschiedenen Theorien über Einheit und Nichteinheitlichkeit des Buches schliefst sich S. der Ansicht an, 7^{d}, 8, 9, 15^{a}, 16—21 seien spätere Zusätze und gibt auf Grund dessen eine metrische Rekonstruktion. — Auch sep. (Univ. of Chicago Press).

***Budde, K.**, Zum Text der drei letzten kleinen Propheten* (ZatW XXVI 1—28): Literar- und textkritische Behandlung. Zach wird als durchgängiger Selbstbericht hergestellt, Agg als Fremdbericht; Mal ist eine einfache Redenfolge.



Lagrange, M.-J., *Notes sur les prophéties messianiques des derniers prophètes* (Rb N. S. III 67—83): Agg, Zach I und II (letzterer nach L. aus der griechischen Zeit stammend) und Mal werden, soweit messianische Prophetien vorliegen, übersetzt, nach vorausgesetzter Situation gewürdigt und nach ihrem messianischen Inhalt dargelegt.

Descy, F., *Analyse du livre d'Aggée* (Collationes Namurcenses 1905 Sept.).

ε) Die Apokryphen.

Martin, F., *Les Apocryphes de l'AT* (RClfr XLV 139—147): Einführung des umfangreichen Unternehmens, die Apokryphen in guter Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen den französischen Exegeten, die die Originalsprache nicht beherrschen, zugänglich zu machen. M. ist als Professor der semitischen Sprachen am Institut catholique zu Paris hierzu besonders berufen; er will auch seine Schüler zur Mitarbeit beiziehen. — Über die Organisation des Studiums der semitischen Sprachen vgl. **Ders.**, *L'enseignement des langues sémitiques à l'Institut catholique de Paris* (Bull. trimestr. des anciens élèves de Saint-Sulpice 1904, 15. Aug.). — **Ders.**, *L'enseignement des lettres sémitiques à l'Institut catholique de Paris* (Rev. de l'Inst. cath. de Paris 1905 März—April).

Martin, F., *Les doctrines du livre d'Hénoch* (RClfr XLV 561—591): Stellt die oft abweichenden Lehren des verschiedene Bücher umfassenden Werkes als Zeugnis der jüdischen Religion und Exegese im 2. und 1. Jahrh. v. Chr. zusammen unter den Schlagworten: Gott, Welt, Engel, Dämonen, Mensch und Sünde, Eschatologie. Bildet die Einleitung zur Übersetzung von Henoch, wodurch die Ausgabe der Apokryphen eingeführt wird.

Kabisch, R., *Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose* (ZntW VI 109 bis 134): Jüdischen Ursprungs, aufgezeichnet 2. Jahrh.

München, April 1906. **J. Göttsberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Litterae apostolicae Pii X. de ratione studiorum Sacrae Scripturae in seminariis clericorum servanda. Den Bahnen Leos XIII. folgend, gibt der Papst einzelne Vorschriften, die einem ausgedehnteren (die ganze theologische Studienzeit) und intensiveren (alle Zweige) Bibelstudium förderlich sind. Die 13. Regel, welche sich mit der Bibelkritik befaſst, lautet: „Doctor Sacrae Scripturae tradendae sanctum habebit, numquam a communi doctrina ac Traditione Ecclesiae vel minimum discedere: utique vera scientiae incrementa, quaecumque recentiorum sollertia peperit, in rem suam convertet, sed temeraria novatorum commenta negliget: idem eas dumtaxat quaestiones tractandas suscipiet, quarum tractatio ad intelligentiam et defensionem Scripturarum conducat: denique rationem magisterii sui ad eas normas diriget, prudentiae plenas, quae Litteris Encyclicis ‚Providentissimus' continentur" (nach L'Osservatore Romano 1906, 3. April).

Personalien: M.-J. Lagrange ist von der Society of Palestine Exploration Fund zum Mitglied des Generalkomitees ernannt worden (Rb N. S. III 127). — Prof. Musil in Olmütz wurde von der Wiener Akademie der Wissenschaften zum korrespondierenden Mitglied gewählt.

Über den Ursprung des Pentateuchs.

Von Prof. Dr Gottfried Hoberg zu Freiburg i. Br.

Die unmittelbare Veranlassung zu dieser Abhandlung gibt die Rezension, welche mein verehrter Freund und Fachgenosse Paul Vetter in Tübingen über meine Schrift „Moses und der Pentateuch" in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1906, 1. Heft) publiziert hat. Daſs ich dieser Rezension gegenüber mich nicht schweigend verhalten kann, ist selbstverständlich[1]. Ich will meine Antwort nicht in die Form einer Erwiderung kleiden, sondern meine Auffassung über die Behandlung der in Rede stehenden Frage von neuem darlegen und zu begründen suchen. Die von Vetter vorgetragenen Einwendungen werde ich dabei berücksichtigen. Auf jede Einzelheit kann ich jedoch nicht eingehen, weil sonst die Darlegung viel zu umfangreich würde.

Wenn man die Frage über den Ursprung des Pentateuchs behandeln will, so muſs man untersuchen, ob in ihm selber Angaben über seinen Verfasser sich finden, und inwieweit andere Schriften solche enthalten. In letzterer Hinsicht kommen vornehmlich die atl Schriften in Betracht, und nur auf diese nehme ich hier Rücksicht. Die Anordnung der Untersuchung kann eine zweifache sein: man kann zuerst den Pentateuch untersuchen und dann die übrigen atl Schriften prüfen oder in umgekehrter Ordnung verfahren. Jeder, der heute eine Untersuchung über den Ursprung des Pentateuchs anstellt, kennt den Gegensatz zwischen der traditionellen Meinung

[1] Auf die Rezension von Lagrange (Rb 1906, 135—139) nehme ich absichtlich keine Rücksicht. Es ist nicht das erste Mal, daſs M.-J. Lagrange O. Pr. mir gegenüber „un petit air malicieux" zeigt.

und dem Untersuchungsergebnis der neueren Zeit. Es empfiehlt sich daher, die Untersuchung mit jener Zeit zu beginnen, in der nach der Ansicht der strengsten „Kritiker" der jetzige Pentateuch und mit ihm eine Ansicht über seine Herkunft vorhanden war. Diese Zeit ist die nachexilische. Dann entsteht nämlich sofort die Frage: Ist die Existenz des Pentateuchs in früheren Epochen nachweisbar, und welches war in diesen die Meinung über seinen Ursprung?

I.

1. In der nachexilischen Zeit war, das ist allgemein zugestanden, der jetzige Pentateuch vorhanden. Er lag den Verfassern der Bücher Par, Esr, Neh vor. In diesen Büchern ist auch die Meinung zum Ausdruck gebracht, dafs der Pentateuch auf Moses als Urheber zurückzuführen sei[1].

2. Daher treten wir sofort an die Frage heran: Ist die Existenz des Pentateuchs in früherer Zeit nachweisbar, und war über seine Herkunft dieselbe Meinung verbreitet wie später? Hier kommen zunächst die Königsbücher in Betracht, welche während des babylonischen Exils entstanden sind. Auch sie kennen ein geschriebenes Gesetz Moses', welches bereits David bekannt war. Die Art und Weise, in welcher dasselbe erwähnt wird, rechtfertigt den Schlufs, dafs der Verfasser der Königsbücher unter dem geschriebenen Gesetze des Moses den Pentateuch versteht. Von Wichtigkeit ist hier der Umstand, dafs auch die Königsbücher (4 Kg 22, 23) den Bericht über die Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit des Königs Josias enthalten, der dem entsprechenden Bericht in 2 Par 34 parallel ist. Da nun der Chronist unter dem Gesetzbuch des Josias den Pentateuch versteht, so mufs auch

[1] Ich wähle absichtlich diesen Ausdruck. Manche nehmen zwar an, dafs in jenen Büchern Moses als Verfasser des Pentateuchs bezeichnet sei; aber mir scheint unumstöfslich sicher nur die Annahme zu sein, dafs an den betreffenden Stellen der Inhalt des Gesetzes auf Moses als Urheber zurückgeführt ist, so dafs die schriftliche Fixierung auch anderweitig erfolgt sein könnte. — Die Belegstellen hier und im folgenden anzuführen, ist nicht notwendig, da sie allgemein bekannt sind.

der Bericht in den Königsbüchern vom Pentateuch gedeutet werden.

Diesen Schlufs will Vetter nicht gelten lassen. Seinen Einspruch begründet er a) mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit, die Einzelheiten in den zwei Berichten miteinander in Einklang zu bringen. — Ich leugne keineswegs, dafs diese Schwierigkeit vorhanden ist; aber sie ist nicht unlösbar. Ich bin auf dieselbe eingegangen und meine sie beseitigt zu haben[1]. Auf meinen Erklärungsversuch geht aber Vetter gar nicht ein.

b) mit der Behauptung, der Pentateuch habe zwar zur Zeit des Königs Josias bereits existiert; „aber das unter König Josias gefundene Buch war nicht der Pentateuch, weder als Ganzes noch auch in dem Sinne, dafs es mit dem Deuteronomium identisch gewesen wäre; es fiel damals auch niemand ein, das eben gefundene Buch mit dem mosaischen Gesetzbuch zu identifizieren. Diesen Eindruck gibt der gleichzeitig entstandene Bericht der Königsbücher unmittelbar wieder“[2]. — Diese Ansicht ist sehr anfechtbar. Wenn der Pentateuch zur Zeit des Josias existierte, so liegt es doch sehr nahe, unter dem gefundenen „Gesetzbuch“ auch eben ihn zu verstehen. Denn ein anderes „Gesetzbuch“ ist doch nicht bekannt. Dafs der Bericht in den Königsbüchern „unmittelbar“ den Eindruck von der Ansicht wiedergibt, es sei damals niemand eingefallen, das aufgefundene „Gesetzbuch“ mit dem Pentateuch zu identifizieren, ist eine sehr subjektive Ansicht. Auf mich macht der Bericht den entgegengesetzten Eindruck.

c) mit der Behauptung, die Ansicht, das „Gesetzbuch“ des Josias sei der Pentateuch gewesen, habe sich erst allmählich gebildet. Der Chronist habe die Meinung seiner Zeit berichtet. „Das Zeugnis des Chronisten bleibt ganz wahr, aber es mufs richtig verstanden und gewürdigt werden, als ein Zeugnis über die damalige Auffassung und Beurteilung des um mehrere Jahrhunderte rückwärts liegenden Vorganges, nicht aber als ein objektiv geschichtliches Zeugnis, das mit dem der Königsbücher auf gleicher Stufe stände.“[3]

Diese Auffassung kann ich als richtig nicht anerkennen. Obschon Vetter sagt, die Frage, ob das Gesetzbuch des Josias der Pentateuch gewesen sei, bliebe nach dem Bericht der Königsbücher „mindestens offen“, so unterliegt aber gar keinem Zweifel, dafs nach seiner Überzeugung die Königsbücher unter diesem „Gesetzbuch“ den Pentateuch nicht verstehen. Somit wäre also zwischen den Königsbüchern und den Paralipomena ein offener Widerspruch vorhanden: zwei Bücher der Heiligen Schrift berichten über dasselbe Faktum, und in einem nicht unbedeutenden Punkte widersprechen sie sich direkt. Die geschichtliche Wahrheit der Paralipomena ist in diesem Punkte aufgehoben. Diese Deutung widerspricht dem unanfechtbaren Grundsatz der katholischen Herme-

[1] Moses und der Pentateuch 10f.
[2] BZ 1906, 67. [3] Ebd.

neutik, dafs die Hl. Schrift sich selbst nicht widersprechen darf. Dieser Satz gilt (die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt) für alle Teile der Hl. Schrift. Wenn die geschichtlichen Angaben der Paralipomena nur dem Bildungsgrade der Zeit ihres Verfassers entsprechen, so läfst sich nicht begreifen, warum wir den atl Kanon mit diesem Werke, das den allerbescheidensten Anforderungen der Geschichtschreibung nicht genügt, heute noch belasten.

Der vorexilischen Zeit gehören auch die Bücher Samuel, das Richterbuch an. In diesen Büchern ist ein Gesetz Moses' oder ein geschriebenes Gesetz Moses' nicht erwähnt. Dieses Stillschweigen erscheint allerdings auf den ersten Blick sehr auffallend, aber es nötigt nicht zu dem Schlusse, dafs die Verfasser dieser Bücher ein solches Gesetz nicht gekannt haben. Die Existenz eines geschriebenen Gesetzes Moses' wird direkt bezeugt vom Buche Josua, und dieses von Josua erwähnte „Gesetzbuch" mufs der Pentateuch sein. Demnach läfst sich die in den nachexilischen Schriften ausgesprochene Ansicht, der Pentateuch sei auf Moses zurückzuführen, bis auf Josue zurückverfolgen.

Selbstverständlich hat der gemachte regressive Gang nur dann Wert, wenn die erwähnten historischen Bücher geschichtliche Wahrheit im strengsten Sinne enthalten. Nun stellt Vetter für die Untersuchung über diese Bücher eine „methodische Formenregel" auf: a) „Wenn also ein Geschichtsbuch des atl Kanon zum Zeugen über den Verfasser des Pentateuchs aufgerufen wird, so genügt es nicht, im allgemeinen von der Glaubwürdigkeit des betreffenden Geschichtsbuches als eines kanonischen und inspirierten Buches auszugehen, sondern es mufs regelmäfsig die Vorfrage über das Alter des Buches gestellt werden. Ist seine Abfassung gleichzeitig oder annähernd gleichzeitig mit den Ereignissen, die es berichtet, dann gilt sein Zeugnis ohne weiteres." [1] — Diese Vorsicht ist bei der Hl. Schrift nicht motiviert.

b) „Anders liegt die Sache, wenn das Geschichtsbuch erst Jahrzehnte und Jahrhunderte nach den Ereignissen geschrieben ist, die es erzählt. In diesem Falle darf aus der unantastbaren Glaubwürdigkeit des kanonischen Schriftstellers noch nicht unmittelbar auf die geschichtliche Wahrheit seiner Berichte geschlossen werden, sondern es mufs das Buch zuvor darauf geprüft werden, welcher Art seine Quellen waren. Waren es mündliche Überlieferungen, dann ist deren Inhalt nach dem Charakter der mündlichen Volksüberlieferung zu beurteilen und dementsprechend geschichtlich zu verwerten; waren es schriftliche Dokumente, dann ist Alter und Charakter dieser Dokumente zu prüfen; und endlich ist nament-

[1] BZ 1906, 65.

lich jede Nachricht speziell dahin zu untersuchen, ob der kanonische Schriftsteller sie aus seinen Quellen entnommen hat, oder ob er in ihr das Urteil und die Auffassung der eigenen Zeit über den in Frage stehenden geschichtlichen Vorgang wiedergibt." [1] — Hier spricht Vetter eine Auffassung von der Hl. Schrift aus, die ich prinzipiell nicht anerkenne. Daher bezeichne ich auch die Folgerungen, welche er aus seiner Auffassung zieht, als unrichtig. Ich kann hier die Gründe gegen diese Ansicht Vetters nicht auseinandersetzen, sonst müfste ich die ganze „biblische Frage" der Jetztzeit aufrollen. In diesem Aufsatz genügte es, den Standpunkt zu markieren, von dem aus ich die biblischen Bücher betrachte. Ich will jedoch einige Bemerkungen anfügen: Ich spreche keineswegs dem biblischen Autor die schriftstellerische Freiheit ab, zur Charakterisierung von Zeitverhältnissen, Individuen oder zur Darstellung von Ideen Persönlichkeiten redend einzuführen; nur stelle ich in Abrede, dafs dort, wo der biblische Schriftsteller als selbständiger Erzähler, sei es auf Grund eigener Anschauung, sei es im Anschlufs an Gewährsmänner, auftritt, er etwas als historische Tatsache angibt, was gar keine ist.

Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes enthält eine Verkennung des Zweckes der historischen Bücher des AT. Denn diese Bücher haben den Zweck, die Entwicklung der übernatürlichen Offenbarung geschichtlich darzustellen. Die übernatürliche Offenbarung aber ist eine Tatsache, die sich in einer Mehrheit von wirklichen Ereignissen vollzogen hat. Will man nun einigen Ereignissen, die in den biblischen Büchern nicht als gedachte, sondern als wirkliche Geschehnisse dargestellt werden, ihren geschichtlichen Charakter absprechen, so gibt es kein objektives Kriterium, durch welches die Facta von den Ficta geschieden werden können.

Hierdurch ergäbe sich die Konsequenz, dafs die Glaubwürdigkeit der gesamten Offenbarung des AT in Frage gestellt würde. Eine andere Konsequenz wäre gleichfalls nicht abzuleugnen, nämlich die Berechtigung, die Theorie Vetters auf das NT zu übertragen und in den Erzählungen der Evv Volkstradition zu erblicken, z. B. in der Erzählung über das Wunder zu Kana. Die Entwicklung, welche die rationalistische Auffassung der Hl. Schrift seit Reimarus durchgemacht hat, zeigt klar, wo die Leugnung des streng geschichtlichen Charakters der historischen Bücher des AT endigen mufs.

Über das Alter des Pentateuchs, d. h. seine vorexilische Existenz geben auch prophetische Bücher Aufschlufs. In dieser Hinsicht sind die Untersuchungen von Vetter meisterhaft: Die Zeugnisse der vorexilischen Propheten über den Pentateuch, I. Amos, ThQ 1899, 512 ff; II. Hoseas, ebd. 1901, 94 ff 187 ff. Für die vorexilische Existenz des Pentateuchs legt auch das Buch der Psalmen beredtes Zeugnis ab.

---

[1] Ebd.

II.

Das Selbstzeugnis des Pentateuchs über seinen Ursprung führt zu einem Ergebnis, welches zunächst als ein abschließendes nicht bezeichnet werden kann. Zwar ergibt sich das eine sichere Resultat, „daſs Moses eine Tätigkeit als Schriftsteller ausgeübt hat, deren Produkt in dem jetzigen Pentateuch noch enthalten ist“ [1], aber hieraus kann ein unmittelbarer Schluſs auf das Ganze nicht gezogen werden, „sondern man muſs die Möglichkeit, daſs mosaische Urkunden mit anderem Material von irgend einem Schriftsteller zu einem Ganzen verbunden sind, ausdrücklich anerkennen“ [2]. Dieser Möglichkeit steht aber die andere gegenüber, daſs Moses den Pentateuch verfaſst hat, und für die letztere lassen sich schwerwiegende Gründe geltend machen.

Diese Gründe sind: a) die Unterschriften der Bücher Lv und Nm, welche die vorhergehenden Gesetze ausdrücklich als solche bezeichnen, welche durch Moses am Berge Sinai bzw. in der moabitischen Ebene gegeben sind; b) der Charakter des Dt. Meine Darlegung findet Vetter „zu aprioristisch und infolgedessen zu summarisch“ [3]. Ich räume ohne weiteres ein, daſs meine Auseinandersetzung in diesem Teil „summarisch“ ist; ich habe lange überlegt, ob ich sie nicht weitläufiger gestalten sollte, stand aber hiervon ab, geleitet von der Erwägung, daſs eine vollständige Darlegung meiner Ansicht eine exegetische Kommentierung des ganzen Pentateuchs notwendig mache. Daher gebe ich nur eine programmatische Darstellung. Daſs meine Darlegung zu „aprioristisch“ ist, leugne ich. Sie geht von dem Grundsatze aus, daſs die Unterschriften der Bücher Lv (26, 46; 27, 34) und Nm (36, 13) und die Einleitung des Dt (1, 1—5) geschichtlich wahr sind, und aus dieser geschichtlichen Wahrheit habe ich einen Schluſs auf die mosaische Abfassung gezogen. Fuſsend auf der geschichtlichen Wahrheit der angegebenen Verse darf ich auch sagen: „Der Zweck des Pentateuchs ist ..., daſs er eine Sammlung von Gesetzen darstellt, die Moses als Träger der übernatürlichen Offenbarung gegeben hat.... Einem solchen Zwecke ist es am meisten entsprechend, in Moses nicht allein denjenigen zu sehen, der verschiedener Offenbarungen gewürdigt ist, sondern ihn auch für denjenigen zu halten, der sie geschrieben hat. Ist Moses wirklich theokratischer Gesetzgeber gewesen, so muſs er auch Sorge getragen haben, daſs er seine Gesetze als geschriebene Normen seinem Volke hinterlieſs.“ [4] Hiermit habe ich in keiner Weise „zuerst den Zweck des Pentateuchs konstruiert, um dann von da aus abzu-

---

[1] Moses und der Pentateuch 41. [2] Ebd.
[3] BZ 1906, 62. [4] Moses und der Pentateuch 44.

leiten, was diesem Zweck entsprechend gewesen sei"[1], sondern der Sinn meiner Worte ist: Inhalt und Anlage des Pentateuchs stimmen mit jenen Notizen ganz und gar überein. Zu meiner Verteidigung will ich auf ein Analogon hinweisen: Jeder, der den Zweck des Ev nach dem hl. Johannes behandelt, ist berechtigt zu sagen: Zu der Zweckangabe Jo 20, 31 harmonieren der Inhalt und die Anlage des Vorhergehenden; und daher darf ich auch bei einer Untersuchung über den Pentateuch sagen: Zu den eigenen Aussagen des Pentateuchs über seinen Zweck stimmen sein Inhalt und seine Anlage.

Das Selbstzeugnis des Pentateuchs über seinen Ursprung in Verbindung mit den äuſseren Zeugnissen über seinen Urheber berechtigen zu der Annahme der mosaischen Autorschaft. Dieser Schluſs findet auch eine Bestätigung in dem vollständigen Mangel irgend einer traditionellen Angabe, daſs ein anderer als Moses dessen Gesetze und Erlebnisse aufgeschrieben habe.

III.

Wenn nach meiner Auffassung die mosaische Autorschaft des Pentateuchs beweisbar ist, so kann aber nicht im entferntesten behauptet werden, daſs der Pentateuch, so wie er jetzt ist, von Moses stamme. Der Pentateuch muſs eine groſse Anzahl von kritischen Veränderungen in nachmosaischer Zeit erlitten haben. Zu diesen rechne ich auch die Veränderung der Gottesnamen, d. h. die Einführung des Namens Jahwe in nachmosaischer Zeit. Indes bildet diese Ansicht über die Gottesnamen in keiner Weise einen unentbehrlichen Teil meiner Anschauung über den Pentateuch (obschon ich an der Meinung festhalte, daſs der Name Jahwe als Quasinomen proprium dem Moses geoffenbart ist).

Die Möglichkeit, daſs im wesentlichen der Wechsel der Gottesnamen bereits im ursprünglichen mosaischen Texte bestanden habe, gestehe ich zu. Daher gehe ich auf die weitläufige Polemik Vetters nicht ein; ich füge nur bei, daſs ich durch dieselbe in meiner Beurteilung der Gottesnamen nicht im mindesten erschüttert bin.

Der Pentateuch hat aber nicht allein kritische Veränderungen erlitten, sondern auch inhaltliche, d. h. er hat historische und legislative Zusätze.

---

[1] BZ 1906, 63.

Eine im Verhältnis zu meiner nicht umfangreichen Arbeit grofse Anzahl habe ich angeführt und mich bemüht, meine Ansicht zu begründen. Die Paragraphen 13 und 14 mit den Überschriften: Nachmosaisches im Pentateuch: historische Zusätze; Nachmosaisches im Pentateuch: legislative Zusätze[1], sind zur Beurteilung meiner Auffassung von der Pentateuchfrage wesentlich, und von diesen Paragraphen sagt Vetter nichts. Deshalb übergeht er auch mein Schlufsurteil, das ich aus meinem Kommentar zur Genesis wiederhole: „Daher ist der Satz: Moses hat den Pentateuch verfafst, nicht so zu verstehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers ohne Ausnahme von Moses herrühre; sondern die Wahrheit von der mosaischen Autorschaft des Pentateuchs hat folgenden Sinn: Der Pentateuch ist das Produkt der religiösen Entwicklung unter dem Offenbarungsvolke von Moses bis auf die Zeit nach dem babylonischen Exil auf Grundlage der von Moses geschriebenen Bestimmungen, welche dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus gröfsten Teil des atl Gesetzbuches bilden."[2] Infolge dieses Schweigens mufs jeder, der meine Schrift nicht kennt, zu der Ansicht kommen, dafs ich den jetzigen Pentateuch in kritischer Hinsicht und nach seinem ganzen Umfang von Moses ableite, eine Ansicht, gegen die ich hiermit nachdrücklich protestiere.

Vetter wird mir wahrscheinlich erwidern, dafs er seinen „Widerspruch" gegen meine Auffassung „auf die Erörterung der formal-methodischen Gesichtspunkte"[3] habe beschränken wollen. Wäre diese Absicht durchgeführt, so würde meine Klage über die materielle Unvollständigkeit der Rezension gegenstandslos sein; aber es sind auch meine Beweisgründe in materieller Hinsicht angefochten, und aus diesem Grunde wäre eine vollständige Inhaltsangabe meiner Schrift notwendig gewesen.

IV.

Ein negativer Beweis gegen die Richtigkeit der „Pentateuchkritik" und damit auch gegen die Berechtigung der Quellenscheidung liegt in der Geschichte, welche die Kritik durchgemacht hat. Die Art und Weise, in welcher die Kritik um die Mitte des vorigen Jahrhunderts betrieben wurde, zeigt deutlich, dafs sie auf eine Sandbank geraten war. Da erschien Graf mit seiner Schrift, in der er von den Hegelianern Vatke und George (und von seinem Lehrer Reufs) abhängig ist. Die Umgestaltung der Grafschen Idee durch Wellhausen ergab die neuere Urkunden-Hypothese, bei welcher

[1] Moses und der Pentateuch 53—69.
[2] Moses und der Pentateuch 68f.
[3] BZ 1906, 61.

die Kritik der evolutionistischen Weltanschauung dienstbar geworden ist. Nun versucht Vetter eine neue Art der Kritik herbeizuführen, eine solche, „die keine andern Voraussetzungen macht als rein formal-methodische“ [1]. Auf Grund solcher Voraussetzungen hält er daran fest, „dafs der Pentateuch in nachmosaischer Zeit auf Grund von Quellenschriften, die auch die mosaischen Urkunden enthielten, zusammengestellt worden ist“ [2]; und zwar ist „die Sammlung der geschichtlichen Überlieferungen und der verschiedenen Gesetzeskörper zu einem grofsen Ganzen, dem kanonischen Pentateuch ..., wohl zu Beginn der königlichen Zeit“ [2] erfolgt. Ich wäre ihm sehr dankbar, wenn er in einer Spezialarbeit diese Ansicht näher darlegte. Es würde sich dann am ersten zeigen, ob ich mich zu einer Revision meiner Meinung bestimmen lassen müfste.

Zwar will ich schon jetzt einige Bedenken vortragen. Die Theorie, der Pentateuch sei zu Anfang der Königszeit zusammengestellt, ist nicht neu; auch sie mufs mit Quellenscheidung und Parallelberichten, zwei sehr unsichern Voraussetzungen, arbeiten. Denn die Quellenscheidung ist sehr problematisch. Sie wird mit sehr grofser Verve behauptet, ist aber noch nicht bis zur Evidenz nachgewiesen.

Im Sommer verflossenen Jahres erschien die Schrift von B. Jacob „Der Pentateuch“, welche zu dem Resultate kommt: „Die bisherige Quellenanalyse ist nicht haltbar.“ [3] Es ist ein bedeutsamer Mangel der Rezension Vetters, dafs er zu diesem Buche keine Stellung nimmt, sondern den Eindruck hervorruft, als ob die bisherige Quellenanalyse eine festbewiesene Tatsache sei, gegen die aufser mir niemand Einspruch erhebe. Zwar ist nach Jacob der Pentateuch nicht von Moses verfafst, aber seine Ansicht: „der Tetrateuch, ja auch der Pentateuch, vor allem die Genesis sind ein einheitliches Werk“ [4], verliert dadurch nicht an Wert.

Eine noch unsicherere Voraussetzung sind die „Parallelberichte in den Büchern Genesis und Exodus“ [5]. Die „Parallelberichte“ sind meines Wissens zum ersten Male von Richard Simon erwähnt und werden seitdem mit grofser Beharrlichkeit fortgeführt. Nichtsdestoweniger sind sie ein grofser Irrtum.

Sollte meine Schrift „Moses und der Pentateuch“ und die vorstehenden Zeilen Veranlassung für katholische Forscher sein, die Pentateuchfrage von neuem zu prüfen, so würde

---

[1] Ebd. [2] Ebd. 67. [3] Vorwort IV.
[4] Jacob, Der Pentateuch 126. [5] BZ 1906, 62.

ich dieses als einen Erfolg betrachten. Ist der Pentateuch in seinen wesentlichen Bestandteilen von Moses verfaſst, weist der jetzige Pentateuch auſser kritischen Veränderungen historische und legislative Zusätze auf, so würde nunmehr der Versuch zu machen sein, jene Veränderungen und Zusätze im einzelnen näher zu bestimmen. Daſs hierbei manche Einzelresultate der bisherigen „Kritik“ verwendet werden können, wird niemand leugnen.

Zu Prv 2, 22.

יִסְּחוּ als aktive Form (Ḳal) gefaſst mit בּוֹגְדִים als Objekt erregt Anstoſs, wenn man den parallelen Stichos vergleicht. Wildeboer will deshalb יֻסְּחוּ lesen, Frankenberg יִנָּסְחוּ. Allein das Hophal von נָסַח ist nicht zu belegen, und die Einfügung eines נ wäre methodisch nur zulässig, wenn die Konzinnität sich nicht auf eine einfachere Weise herstellen lieſse. Das ist aber der Fall. Am nächsten liegt nämlich die Ableitung von סָחָה statt von נָסַח. Dieses Verbum findet sich zwar in den protokanonischen Büchern nur einmal im Pi. in Ez 26, 4, auſserdem aber auch in Sir 10, 27. In demselben Buche Sir steht es ferner im Ni. 48, 15 und hat, nach Gr. zu schlieſsen, auch 19, 3 gestanden. Da nun nicht nur der Parallelismus mit St. I, sondern auch Gr. (ἐξωσθήσονται), Syr. (מתעקרין) und Vulg. (auferentur) das Passivum fordern, liegt es am nächsten, die Form von סחה abzuleiten und unter einfacher Aufgabe der massoretischen Vokalisation יִסָּחוּ zu lesen.

Paderborn. N. Peters.

Die Tore und Mauern Jerusalems unter Nehemias.

Von Dr Paul Riefsler in Blaubeuren.

Das sog. Misttor mufs seinem Namen nach in der Nähe des Ausflusses der Stadtkloake gelegen haben. Nach Guthe in ZdPV V 324 339 unterliegt es keinem Zweifel, dafs der jetzige Ausflufs der Stadtkloake gewaltsam geöffnet worden ist. Man hat den Kanal an dieser Stelle abgehauen, und infolgedessen ist seine Fortsetzung nach Osten hin über den Rücken des Ophel trocken gelegt und teilweise stark verfallen. Die Stelle, wo früher dieser Kanal unter der östlichen Stadtmauer hindurch ins Kidrontal hinabzog, ist ca 380 m von der Südostecke der Ḥaramarea in südlicher Richtung entfernt (ZdPV V, Tafel VIII E). Ganz nahe bei dieser Stelle finden sich Spuren eines Turmes, der den Zugang zu der benachbarten Marienquelle bewachte (ZdPV V 318 319 320 328). Gerade wegen dieser Quelle mufs hier aber auch ein Tor gewesen sein (Anzeichen eines solchen auf Tafel VIII DEF). Dieses Tor war demnach wohl das in Neh 2, 13; 3, 13 14; 12, 31 erwähnte Misttor. Nördlich von ihm lag das Taltor, südlich das Quelltor (Neh 2, 13 15; 3, 13 2 Chr 28, 9). Die Entfernung zwischen Misttor und Taltor betrug ungefähr 1000 Ellen (Neh 3,13) = 450 m. Damit kommt man, wenn man die Krümmungen der Stadtmauer in Anschlag bringt (ZdPV V 283), so ziemlich an die Südseite des Tempelbezirkes. Hier war demnach das Taltor gelegen. Südlich vom Misttor lag das Quelltor, von der Quelle Siloë so benannt, an der Südspitze des Südosthügels (Neh 2, 14; 3, 15; 12, 37); es ist wahrscheinlich identisch mit dem „Tor zwischen den beiden Mauern“ (4 Rg 25, 4 Jer 39, 4; 52, 7). Die eine dieser beiden Mauern war wohl die „äufsere

Mauer", die von Manasses „westwärts vom Giḥon im Tal" = Siloë im Wād (Wād = Tal auch bei Neh 2, 15) errichtet worden war; die andere war die Ophelmauer. Diese Gegend an der Vereinigung des Wād mit dem Kidrontale sowie die heutige Kalvarienberggegend bildeten zu jeder Zeit die schwächsten Punkte in der Umwallung Jerusalems. Deshalb hatte Manasses sowohl hier, beim Quelltor, als „beim Zugang zum Fischtor" (LXX) eine Außenmauer (2 Chr 33, 14) errichtet.

Am Taltor nahm Nehemias' nächtlicher Ritt um die Mauern Jerusalems seinen Anfang (Neh 2, 13). Nehemias „zog durch das Taltor hinaus, und zwar in der Richtung nach der Drachenquelle und dem Misttor zu" (Neh 2, 13). Die Drachenquelle ist der sog. Marienbrunnen. Noch heute sagen die Araber, daß an dieser Quelle ein Drache hause, der das Wasser zeitweilig zurückhalte (Gatt, Beschreibung über Jerusalem [1877] 213). Nehemias ritt jedenfalls auf dem linken Ufer des Kidron das Tal hinab, weil er von da aus die beschädigten Mauern besser besichtigen konnte. Daher mußte er bei der Einmündung des Hinnomtales ins Kidrontal zum Quelltor „hinüber" reiten (Neh 2, 14). Hier aber und am Königsteich = Birket el-ḥamra mußte Nehemias absteigen, weil die Trümmer der „beiden Mauern" dem Reittier den Weg ungangbar machten. Er ging nun zu Fuß das Wād hinauf, um das Zerstörungswerk der Feinde besichtigen zu können. Hierauf zog er wieder auf demselben Weg durch das Taltor in sein Haus zurück (Neh 3, 15). — Warum hat Nehemias gerade diese Gegend der Stadt besichtigt? Weil er die Zerstörung der nördlichen Stadtmauer schon gleich bei seiner Rückkehr, die durch ein nördlich gelegenes Stadttor erfolgt sein mußte, kennen gelernt hatte. Auf der Westseite der Stadt aber werden die Chaldäer, wie später die Römer (Iosephus, Bell. Iud. VII 1), die Mauern unversehrt gelassen haben (Rückert, Die Lage des Berges Sion [1898] 70ff).

Mit dem Schaftor beginnt bei Nehemias (3, 1) die Beschreibung des Wiederaufbaues der Stadtmauern. Das Schaftor befand sich an der Nordostecke des Tempelbezirkes (Neh 3,

1 32; 12, 39). Eljašib und seine priesterlichen Brüder bauten dieses Tor sowie die Strecke bis zum Turme Hammea an der Nordostecke des Antoniaburgfelsens wieder auf (Neh 3,1; 12,39); sodann diesen Turm selber (Rb 1904, 1: Vincent, Les murs de Jérusalème d'après Néhémie) und noch die Strecke der Mauer bis zum Ḥananelturme (Neh 3, 1; 12, 39 Jer 31, 38 Zach 14, 10), der wahrscheinlich an der Nordwestecke des Antoniaburgfelsens stand. Weiter gegen Westen arbeiteten die Leute von Jerēḥo an der Wiederherstellung der Mauer, ebenso Zakkur, bis zum Fischtor (Neh 3, 3; 12, 39 Soph 1, 10 2 Chr 33, 14), das ungefähr in der Mitte der nördlichen Mauer lag (= „Tor der Mitte" bei Jer 39, 3). Dieses Tor wurde von den Leuten aus der Senaa wiederhergestellt (Neh 3, 3). An sie schlossen sich „in ununterbrochener Folge" (על יד) wie bisher Meremot, Mešullam und Ṣadoḳ an (Neh 3, 4). Auf sie folgten die Teḳoiter (3, 5). Das „alte" Tor, das wohl identisch mit dem Ecktor (4 Rg 14, 13 2 Chr 25, 23; 26, 9 Jer 31, 37) ist, wurde von Mešullam und Jojada ausgebessert (3, 6; 12, 39). Es befand sich in der Gegend des jetzigen Johanniterhospizes, wo die Richtung der Stadtmauer von Osten nach Westen sich in die von Norden nach Süden änderte. Unmittelbar darauf besserten Melaṭja der Gibeoniter und Jadon der Meronotiter die Mauern aus, ebenso die Männer von Gibeon und der Miṣpa bis zum Amtsstuhl des Statthalters von Eber hannahar (3, 7). Hierauf erneuerten Uzziel, die Goldschmiede und Ḥananja der Salbenhändler „Jerusalem bis zur breiten Mauer" (3, 8). In diesem Teile der Stadt befinden sich heute die Bazare. So wird es auch im Altertum gewesen sein; daher verdient die Lesung Vincents in Rb a. a. O. חומת הרחוב „die Mauer des Marktes" den Vorzug. Damit stimmt überein, dafs gerade bei dieser letztgenannten Mauerstrecke Goldschmiede und Salbenhändler als Wiederhersteller genannt werden; ebenso auch, dafs sich hier der Amtsstuhl des Statthalters befand; denn der Markt diente den Alten nicht blofs zum Verkehr, zu Kauf und Verkauf, sondern auch zu öffentlichen Gerichtsverhandlungen. Die „breite" oder richtiger die „Marktmauer" gehörte

nicht mehr zu der von Norden nach Süden laufenden Stadtmauer; sie bildete vielmehr, zu der von West nach Osten laufenden „alten Mauer“ (Ios., Bell. Iud. V 4, 2) gehörend, die Südwestecke der sog. unteren Stadt. Dies ergibt sich deutlich aus der Beschreibung des Weges, den nach der Wiederherstellung der Mauern der eine der Festzüge einschlug (Neh 12, 38 39). Dieser zog nämlich vom Tempel „oben auf der Mauer, an dem Ofenturm vorüber, zur breiten Mauer, hierauf am Ephraimtor vorüber, über das alte Tor und das Fischtor zum Schaftor“. Hieraus folgt fürs erste, daſs die „breite Mauer“ oder „Marktmauer“ vor dem Ephraimtor herwärts gegen den Tempel zu suchen ist, und fürs andere, daſs das Ephraimtor selber weder auf der Süd- noch Westseite der unteren Stadt gelegen sein konnte, weil es sonst bei dem Wiederaufbau der Stadtmauern hätte erwähnt werden müssen. Es lag aber in der Nähe der „breiten“ oder „Marktmauer“; denn der Festzug ging nach Passierung der „breiten“ Mauer an ihm vorüber. Vom nächsten Stadttor, dem Eck- oder alten Tor, war es ca 400 Ellen = 180 m entfernt (4 Rg 14, 13 2 Chr 25, 23). Demnach muſs es (= „erstes Tor“ bei Zach 14, 10 und Gennattor bei Iosephus, Bell. Iud. V 4, 2) östlich von der heutigen Citadelle, in der Südostecke des Kornmarktes gerade südlich vom deutschen Hospital gesucht werden. An die Wiederhersteller der „breiten Mauer“ reihten sich unmittelbar Rephaja, der Oberste des halben Bezirks von Jerusalem (3, 9), Jedaja und Ḥaṭṭuš (3, 10) an. Malkia und Ḥaššub besserten eine „zweite Strecke“ bis zum Ofenturm aus (3, 11 nach Vincent). Dieser Turm lag nicht an der restaurierten Mauer, sondern etwas von ihr (vermutlich nördlich) entfernt; darum ging auch der Festzug nicht „über ihn“ (על), sondern „an ihm vorüber“ (מעל, vgl. Jer 36, 21 2 Chr 26, 19, ZdPV VIII 269 ff). Jedenfalls aber lag er in gröſster Nähe des Tempels; denn von ihm bis zur Tempelmauer arbeitete nur noch Ein Mann, Šallum, der Oberste der zweiten Hälfte des Bezirks von Jerusalem (3, 12; für ובנותיו liest Vincent יבניהו). — Diese wiederhergestellten Mauerstrecken müssen durch die Chaldäer am meisten gelitten haben; denn in der Beschreibung

des Mauerbaues wird, abgesehen von Neh 3, 3 11, stets hervorgehoben, dafs die Wiederaufbauenden „nebeneinander“ (על יד) den ihnen zugefallenen Anteil wiederhergestellt haben. Schon unter Amasias (4 Rg 14, 13) und dann später unter Titus wurde ebenfalls dieser nördlich gelegene Teil der Stadt Jerusalem von den Feinden am meisten heimgesucht. — Mit der Ausbesserung von Šallums Strecke war die Mauer der „unteren“ Stadt vom Schaftor bis zum Tempel wiederhergestellt. Nunmehr blieb nur noch die Strecke südlich und südwestlich vom Tempel zu reparieren übrig. Dementsprechend geht die Beschreibung des Mauerbaues von der Westseite des Tempels auf seine Südseite über (3, 13). Das Taltor wurde durch Ḥanun und die Bewohner von Zanoaḥ wiederaufgebaut (3, 13). Dafs zwischen dem Taltor und der zuletzt erwähnten Mauerstrecke Šallums (3, 12) ein gröfserer Abstand sich befand, wird auch durch das Fehlen jeglicher Verbindungspartikel angedeutet (vgl. 3, 3 6). Südlich vom Taltor, 1000 Ellen entfernt, lag das Misttor (3, 14), das von Malkia, dem Obersten des Bezirks von Bet Kerem, aufgebaut wurde. Die dazwischen liegende Mauer war unversehrt geblieben, ebenso die zwischen Misttor und Quelltor (3, 15). Sie hatte jedenfalls keine besondere fortifikatorische Bedeutung. Das Quelltor wurde von Šallun, dem Obersten des Bezirks der Miṣpa, wiederhergestellt (3, 15). Die hieran sich anschliefsende Mauerstrecke „des Teiches der Leitung zum Königsgarten und bis an die Stufen der Davidsstadt“ (3, 15) war wieder vom Feinde zerstört worden, jedenfalls weil sie den Eingang in das Wād wirksam versperrt hatte. Šallun besserte auch diese Strecke aus. Danach reparierte Nehemias, der Oberste des halben Bezirks von Betṣur, die Mauer, die an den „Gräbern der Juden, dem Grab des Jesajas und den daran stofsenden Davidsgräbern“ vorbeiführte (3, 16; Chronicon Paschale, ed. Dufresne, 155 = Ps.-Epiphanius bei Migne, Patr. graec. XLIII). Noch heute sind in dieser Gegend Spuren von Gräbern und gröfseren Grabkammern zu sehen (ZdPV V, Tafel VIII). Nehemias baute auch noch die Strecke „bis zu dem künstlich angelegten Teich und dem Haus

der Helden“ (3, 16) auf. Diese Helden bildeten Davids eigentliche Leibwache (2 Sm 23, 23); daher wird ihr Haus oder ihre Kaserne in gröfster Nähe von Davids Palast auf dem Oberṣion gestanden haben. Vielleicht stand es in der Nähe oder auf der Stelle des sog. Cönaculum. Die verhältnismäfsig grofse Länge der von Nehemias wiederhergestellten Strecke zeigt, dafs die Schäden immer weniger wurden, je mehr sich die Mauer dem Oberṣion, der später auch von den Römern verschont wurde, näherte. Auf dem Oberṣion zweigte von der nach Westen laufenden Mauer eine zweite Stadtmauer ab. Diese lief, wie die Ausgrabungen von Bliss, Palestine Exploration Fund 1894—1898 gezeigt haben, von dem heutigen protestantischen Friedhof südwestlich vom Cönaculum zuerst ca 100 m in südöstlicher Richtung, um dann nahe bei einem nach Süden führenden Tore nach Osten umzubiegen. Etwa 20 m von dem genannten Kirchhof ist ein in den Felsen gesprengter alter Stadtgraben blofsgelegt worden, der in nordöstlicher Richtung von hier nach dem Cönaculum läuft und östlich von diesem in nördlicher Richtung sich fortsetzt (Mommert, Topographie des alten Jerusalem I [1900] 173 A. 1). An dieser östlich laufenden Mauer arbeiteten die Leviten und Reḥum nebst Ḥašabja, dem Obersten des halben Bezirks von Kegila (3, 17). Hierauf folgten ihre Brüder nebst Bavvai, dem Obersten der andern Hälfte des Bezirks von Kegila (3, 18); sodann reparierte Ezer, der Oberste der Miṣpa, eine „zweite Strecke“, die „gegenüber dem Aufstieg zum Rüsthaus“ (oder „dort, wo das Rüsthaus emporstieg“,?) begann und am „Winkel“ endete (Vincent לִמקצע). Dieses Rüsthaus oder Arsenal befand sich wahrscheinlich in der Gegend des heutigen jüdischen Pilgerhauses, das an der Südseite der Stadt in mehreren Abteilungen parallel mit der Stadtmauer wie eine „Stiege“ vom Misttor fast bis zum Ṣionstor emporsteigt (Gatt 101). Der „Winkel“ ist wohl dadurch gebildet worden, dafs von der hier die Felswand am Nordostabhang des Ṣion hinaufsteigenden Mauer in östlicher Richtung sich eine andere Mauerstrecke abzweigte, die ostwärts am heutigen Misttor vorbeizog und in ihrem

weiteren Verlauf mit der noch bestehenden Mauer der Kattunieh identisch war (Gatt 187). Von jenem „Winkel" an reparierte Baruk „eine zweite Strecke", die an der Türe der Wohnung des Hohenpriesters Eljašib endete (3, 21); hierauf stellte Meremot „eine zweite Strecke" „von jener Türe bis zum nördlichen Ende des Hauses" wieder her (3, 22). Danach kamen die Priester, „die Männer des Kikkar" (3, 22), nebst Benjamin, Ḥaššub und Azarja (3, 23). Binnui besserte „eine zweite Strecke von Azarjas Haus bis zum Winkel und bis zur Ecke" aus (3, 24). „Der Winkel und die Ecke" sind dort zu suchen, wo diese nach Norden führende Mauer mit der von West nach Ost laufenden „alten Mauer" zusammentraf und gegen Ṣion eine Ecke, dem Tempel zu aber einen Winkel bildete. — Die Beschreibung des Mauerbaues wendet sich von hier einem andern Teil der Stadtmauer zu. Dies wird wiederum durch Fehlen jeglicher Verbindungspartikel wie in 3, 13 angedeutet. Palal (3, 25) reparierte die Mauer „gegenüber dem Winkel und dem oberen Turme, der aus dem königlichen Palast hervorsprang und zum Gefängnishof gehörte". Der königliche Palast befand sich auf der Südseite des Haramareals. Der Turm, der aus dem Palaste hervorsprang, wird der Balkon auf dem sog. Robinsonbogen gewesen sein (Mommert I 86). Wenn Palal gegenüber diesem Turme baute, dann war es an der Mauer, die von der nordwärts führenden Mauer abzweigte und mitten über die letzte Vorstufe des Ṣion, die sog. Misttorhöhe am heutigen Misttor vorbei zur östlichen Ophelmauer zog. Diese Mauer befindet sich tatsächlich „gegenüber dem Winkel und dem Turme". Palals Nachbar im Mauerbau war Pedaja (3, 25). Er besserte die Strecke „bis gegenüber dem ebengenannten Turme und bis gegenüber dem Wassertor im Osten" aus (3, 25 26[b]; 26[a] ist Glosse zu Ophel in 3, 27; andernfalls müfste עד statt עד נגד שער stehen). Der Endpunkt seiner Wiederherstellungsarbeit lag somit südlich von jenem Turm und nördlich vom Wassertor. Dieses Tor lag also auf der Westseite des Ophel ungefähr in der Gegend, wo der alte, jetzt trockene Lauf der Stadtkloake unter der westlichen Ophelmauer durchflofs (ZdPV V,

Tafel VIII südlich vom Misttor ca 140 m entfernt). Vor diesem Tor lag gegen Nordwesten zu ein freier Platz, auf dem wie vor dem Ephraimtor (Neh 8, 16) das Laubhüttenfest und sonstige Versammlungen (Neh 8, 1 3) abgehalten wurden. Seinen Namen „Wassertor“ führte es vielleicht deswegen, weil es zu dem Siloëteich hinabführte (auch nach Brocardus war das Wassertor in dieser Gegend: „inter montem Sion et palatium Salomonis“; er identifizierte es demnach mit dem heutigen Misttor; s. Mommert I 383). Den Rest der Mauerstrecke, „eine zweite Strecke“, „von gegenüber dem Turm bis zur (westlichen) Ophelmauer“ besserten die Teḳoiter aus (3, 27). Jetzt war nur noch die Strecke längs der östlichen Tempelfront übrig. Hart an das Taltor mufste nördlich davon das Rofstor angegrenzt haben; denn es bildete den Eingang zum königlichen Palaste (4 Rg 11, 16 2 Chr 23, 15 Jer 31, 40). In seiner Nähe besserten die Priester nebst Ṣadoḳ, ein jeder gegenüber seiner Wohnung, die Mauer aus (3, 28). An sie schlofs sich Šemaja, der Hüter des Osttores (1 Chr 26, 14 17) an (3, 29). Dann stellten Ḥananja und Ḥanun eine „zweite Strecke“ wieder her (3, 33). Mešullam arbeitete „gegenüber seiner Zelle“ (3, 31) und Malkia „bis zur Wohnung der Tempeldiener“. Die Krämer bauten „gegenüber dem Miphḳadtor und bis zum Ecksöller“. Die letzte Strecke zwischen Ecksöller und Schaftor reparierten die Goldschmiede und die Krämer (3, 32).

Bei der Einweihung der wiederhergestellten Mauern (Neh 12, 31—40) gingen die beiden Festzüge vom Tempel aus und kehrten wieder zu ihm zurück. Der eine Chor zog auf der Mauer, die er in der Nähe des Taltores bestiegen hatte, vom Tempel aus betrachtet nach rechts in der Richtung auf das Misttor zu (12, 31), dann über dieses nach dem Quelltor (12, 37). Von hier zog der Chor, zu seiner rechten Seite „die Treppen der Davidsstadt“, auf der Mauer den Ostabhang des Ṣion hinauf. Die „Treppen der Davidsstadt“ sind nicht identisch mit den von Bliss entdeckten Stufen; denn diese führen von Siloë zum Ophel hinauf (PEF 1897, 13; Mommert I 358). Oben auf Ṣion angekommen, zog der Chor an dem „Hause

Davids" vorüber (מעל לְ wie in 12, 38 39 „neben") und schlug die Richtung „auf das Wassertor nach Osten zu" ein. Er zog also nicht ganz nördlich bis zur „alten Mauer", sondern bog nach Osten ab, um über die Mauer auf der sog. Misttorhöhe zum Wassertor und von da zur Südseite des Tempelplatzes zu gelangen. — Der zweite Chor zog, vom Tempel aus betrachtet, nach links (12, 38) am Ofenturm vorüber zur „breiten" oder „Marktmauer", von da am Ephraimtor vorüber über das „alte" oder Ecktor und über das Fischtor zu den Türmen Ḥananel und Hammea und von diesen zum Schaftor. Von hier zog er quer über den Tempelplatz südwestlich zum Gefängnistor, das wie „der obere Turm am Gefängnishof" (3, 25) zum königlichen Palast gehörte. Beide Chöre trafen sich also im Süden des Tempels. Wahrscheinlich war es schon damals Sitte, den Tempelplatz von Süden her zum Zwecke religiöser Verrichtungen zu betreten (für die spätere Zeit s. Talmud, *Mischna* pars V, Traktat Middoth II 2: „alle, die den Har habbet betreten, treten an der Südseite ein"; bei Mommert II 211). Die beiden von den Chören zurückgelegten Wegstrecken waren ziemlich gleich lang, so dafs sie fast gleichzeitig miteinander am Tempel eintrafen. — Das Benjamintor (Jer 37, 13; 38, 7 Zach 14, 10) ist in Neh 3 und 12 nicht erwähnt. Es gehörte jedenfalls der von den Chaldäern verschonten Mauerstrecke an. Da es seinen Namen davon hatte, daß es ins Gebiet von Benjamin führte (Jer 37, 12), und da dieses im Süden von Jerusalem lag (Jos 18, 16), so mufs das Benjamintor auf der Höhe von Oberṣion gestanden haben. Bliss (PEF 1895, 9) fand wirklich daselbst die Spuren eines Tores. Endlich wird in Jer 19, 2 das Tor haḥarsît, das in das Hinnomtal mündete, erwähnt. Später hiefs es Essenertor; die Aussprache von חַרְסִית änderte sich im Lauf der Zeit in חָסִיד ab. Es lag wahrscheinlich etwas westlich von der südlichsten Spitze der Stadtmauer. —

Die gefundenen Resultate sprechen zu Gunsten der Westhügel-Ṣion-Theorie. Zu Ungunsten derselben scheinen die Stellen 3 Rg 8, 1 4 und 2 Chr 5, 2 5 zu sprechen. In ihnen ist die Rede von der Überführung der Bundeslade aus der Davids-

stadt auf den Tempelberg. Hierbei ist die entsprechende Form von ʿalah gebraucht. Da man nun dem ʿalah die Bedeutung „hinaufziehen“ unterlegt, schliefst man aus derselben, dafs die Davidsstadt niederer als der Tempel gelegen haben müsse. Der traditionelle Ṣion ist aber um ca 30 m höher als der Tempelberg. Daher glaubt man die Stadt Davids irgendwo anders suchen zu müssen. Allein ʿalah heifst nicht blofs „hinauf-“, sondern ebensogut „heraufziehen“. Stellen wir uns vor, der Verfasser jener Verse habe sich beim Niederschreiben derselben auf dem durch eine tiefe Schlucht von dem traditionellen Ṣion getrennten, selber aber auch hochgelegenen Tempelberg befunden! Von diesem Standpunkt aus mufste er, trotz der relativ niedrigeren Lage des Tempelberges, schreiben, die Bundeslade sei aus der Davidsstadt in den Tempel heraufgebracht worden. Daher läfst sich aus dem in jenen Stellen verwendeten ʿalah kein Beweis für die Richtigkeit der Osthügel-Ṣion-Theorie ziehen. Ebensowenig aus dem häufig vorkommenden Ausdruck הר ציון. Man übersetzt ihn gewöhnlich mit „Berg Ṣion“, schliefst daraus auf die Identität von Tempelberg und Ṣion und verlegt dem entsprechend Ṣion auf den Moriah. Allein הר ציון heißt eben nicht „Berg Ṣion“, sondern, wie Is 4, 4 5 aufs deutlichste lehrt, „Berg von Ṣion“, d. i. heiliger oder Tempelberg von Ṣion. Nur an einer einzigen Stelle im A und NT ist „Berg“ Apposition zu Ṣion: in dem Davidischen Psalm 2, 6. Zu Davids Zeit aber war nicht der Moriah, sondern der traditionelle Ṣion Sitz des jüdischen Heiligtums. Der Unterschied zwischen Tempelberg und Ṣion ist besonders deutlich aus Mich 3, 12 Jer 26, 18 zu ersehen: „Ṣion wird zum Ackerfeld umgepflügt und Jerusalem eine Trümmerstätte und der Tempelberg zur bewaldeten Höhe werden.“ Eine und dieselbe Örtlichkeit kann ja nicht zugleich Ackerfeld und Wald sein. Ṣion ist eben Synonym zu Jerusalem. Dies ergibt sich deutlich auch aus Joel 4, 16: „Jahweh brüllt von Ṣion her, und aus Jerusalem läfst er seine Stimme erschallen.“ Daher ist Joel 4, 17 zu übersetzen: „Ich, Gott, wohne in Ṣion auf meinem heiligen Berge“; vgl. Ps 48, 2: „In der Stadt unseres Gottes befindet sich sein heiliger Berg.“

Studien zu Ct 1, 1—2, 7.

Von P. J. Hontheim S. J. in Valkenburg.

I. Textkritik.

1, 2a. Es ist hier vielleicht (so Hitzig und Böttcher) eine Form von השקה „tränken“ beabsichtigt, also יַשְׁקֵנִי zu punktieren. Denn so wird der Parallelismus mit b vollkommener, wo vom Trinken des Weines die Rede ist. Auch wäre bei נשק „küssen“ die Konstruktion mit מן sehr auffällig, während sie bei „trinken“ und „tränken“ ganz natürlich ist (s. z. B. nachher 8, 2). Scheint es da nicht, als habe der Verfasser durch dieses מן uns zeigen wollen, daſs השקה „tränken“ zu lesen sei? Das deutsche Sprachgefühl, dem ein Tränken mit Küssen wohl weniger zusagt, hat hier nichts zu bedeuten. Dem Hebräer ist der metaphorische Gebrauch des Tränkens (mit angenehmen oder unangenehmen Erfahrungen jeder Art) ganz geläufig (Job 10, 15 Ps 36, 9; 60, 5 usw.). Vgl. noch unsere Erläuterungen zu 1, 2a. — Nichtsdestoweniger ist nebenher ein Anklang an נשק „küssen“ intendiert wegen des danebenstehenden נשיקות. Dieser Anklang wird vollständiger, wenn man יַשְׁקֵנִי als יֶשְׁקֵנִי ausspricht. יֶשְׁקֵנִי konnte nämlich in der lebenden Sprache (wenn auch nicht bei den Massoreten) für יַשְׁקֵנִי stehen. Denn das hebräische Patach wurde vielfach nach Art des englischen a ähnlich wie Segol ausgesprochen. Es glich hierin dem heutigen arabischen Fatḥa. Im babylonischen Punktationssystem gibt es deshalb kein besonderes Zeichen für Segol, sondern es steht dafür im allgemeinen Patach (s. Kahle, Der masoretische Text nach der Über-

lieferung der babylonischen Juden 25). Gerade vor einem Zischlaut mochte die Aussprache des Patach als Segol sehr beliebt sein. Wenigstens verwandelt sich im Syrischen ă vor Schin (und oft vor Semkat) in ĕ (Brockelmann, Syrische Grammatik, 2. Aufl. § 67). Hieronymus transkribiert יַשְׂפִּיקוּ mit jesphicu (In Is. 2, 6; M. 24, 47), הַצְנֵעַ mit esne (In Mich. 6, 8; M. 25, 1211). Überhaupt steht bei ihm ziemlich oft ĕ für ă (Siegfried, Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus, in ZatW IV 75). — יִשָּׁקֵנִי konnte aber in der lebenden Sprache auch stehen für יִשֻּׁקֵנִי „er küsse mich". Denn wenn auch נשק nach der Punktation der Massoreten stets ein a-Imperfekt hat, so kam doch im lebendigen Sprachgebrauch auch das u-Imperfekt vor. Wenigstens hat das Wort im Aramäischen immer, im Syrischen oft ein u-Imperfekt (vgl. die Wörterbücher von Levy und Payne Smith). Man konnte also für יִשָּׁקֵנִי auch יִשֻּׁקֵנִי sagen. Für letzteres aber sprach man vielfach יֶשֻּׁקֵנִי, wie die Transkriptionen bei Hieronymus beweisen: jezbuleni für יִזְבְּלֵנִי (In Gen. 30, 20; M. 23, 983); jethmau für יִתְמָהוּ (In Ier. 4, 9; M. 24, 708); jesag für יִשְׁאַג (In Am. 1, 2; M. 25, 993) usw. Überhaupt schreiben Hieronymus und LXX fast immer ĕ für ĭ (Siegfried a. a. O. 77; Montfaucon, Quomodo veteres interpretes hebraice legerint, bei Migne, P. G. 15, 53), für ִ allerdings auch i. — **1, 3ᵇ.** תורק verstöſst gegen die Grammatik, weil שמן masc. ist. Auch der Gedanke befriedigt wenig. Denn das Öl duftet ja, ohne verschüttet zu werden, ganz wie andere Riechstoffe. Peš. übersetzt oleum myrrhae. Sie las also in unserem Worte ein מ vor dem ר. Das führt auf תַּמְרוּק, welches „die kostbarsten Spezereien" aller Art bedeutet (Est 2, 3 9 12). תמרק ist Apposition zu שמן. — **1, 4ᵇ.** הביאני wird von Symmachus ohne Zweifel richtig exhortativ gefaſst und mit εἰσαγαγέτω übersetzt. 4ᵇ ist nämlich parallel mit 4ᵃ und gleich diesem Vordersatz zu 4ᶜᵈ. Wer nicht mit mir annehmen will (vgl. König, Lehrgebäude III § 173), daſs das Perf. unter Umständen exhortative Bedeutung annehmen könne (wie im Arabischen), muſs יְבִיאֵנִי lesen. —

1, 5[d]. Punktiere שַׁלְמָה. Es steht parallel zu קדר in 5[c]. Die Salmäer sind gleich den Cedarenern ein arabischer Stamm. Ein Volk dieses Namens wird von Stephanus Byzantinus in seinem Lexikon (Ἐθνικῶν) erwähnt: Σαλάμιοι, ἔθνος Ἀράβων. Σάλαμα δὲ ἡ εἰρήνη. Ὠνομάσθησαν δὲ ἀπὸ τοῦ ἔνσπονδοι γενέσθαι τοῖς Ναβαταίοις. Bei demselben Stephanus begegnet uns weiter ein Stamm der Σαλμηνοί, von dem es heiſst: Σαλμηνοί, ἔθνος νομαδικόν, ὡς Γλαῦκός φησιν ἐν . . . Ἀραβικῆς ἀρχαιολογίας. Auch bei Plinius (Hist. nat. l. 6, c. 30) kommen „Salmani et Masei Arabes“ vor. Ptolemäus kennt in seiner Geographie drei arabische Städte namens Σάλμα (V, 19 (18), 7; VI, 7, 29; VI, 7, 31). Der Talmud nennt die Salmäer in Verbindung mit den Nabatäern: der palästinensische Talmud Schebiit 6, 1 und Kidduschin 1, 9; der babylonische Talmud Baba batra 56a. Vgl. Neubauer, La géographie du Talmud 427 und 429 (vgl. auch Levy, Chald. Wörterbuch s. v. שלמאה). In den Targumim wird das hebräische קיני konstant mit Salmäer übersetzt. Vgl. das Targum zu Gn 15, 19 Nm 24, 21 22 (Onkelos, Pseudojonathan, Targum von Jerusalem); Richt 1, 16; 4, 11 17; 5, 24 1 Sm 15, 6; 27, 10; 30, 29 1 Chr 2, 55 (edidit Lagarde). In der Hl. Schrift finden manche, abgesehen von unserer Stelle, die Salmäer noch 3 Kg 4, 11 15, indem sie שַׁלְמָה statt שְׁלֹמֹה punktieren. Danach hätten die dort genannten beiden Beamten nicht Töchter Salomons, sondern Salmäerinnen zu Frauen gehabt. Die Salmäer werden auch auf einer nabatäischen Inschrift (Corpus Inscript. Semit. II 197, 9) neben den Nabatäern genannt. Schlieſslich sei noch bemerkt, daſs in mittelalterlichen Itinerarien uns arabische Salmäer begegnen, und daſs bis heute im südlichen Mesopotamien der Stamm der Silman lebt. Vgl. darüber die Note zu Ptolemäus V, 18 in der Ausgabe von Didot (Paris 1883) S. 1017. — Wir stehen jetzt vor dem Satze: Mein bräunliches Gesicht ist trotz dieser Farbe überaus schön, wie die Oberdecken der Zelte der Cedarener und Salmäer.“ Ich gestehe, daſs ich mich an diesem Satze stoſse. Die aus schwarzen Ziegenhaaren grob zusammengeflochtene Oberdecke eines Beduinenzeltes scheint

mir als Illustration für die Reize eines Frauenantlitzes nicht recht geeignet. Einem schmutzigen und rauhen Haargeflecht dürfte das liebliche Gesicht der Braut nur wenig geglichen haben. Ich glaube deshalb, dafs wir hier eine jener im Hebräischen so häufigen und von den Exegeten so oft verkannten elliptischen Ausdrucksweisen vor uns haben, in denen das nomen regens, weil es im Kontext hinreichend impliziert ist, unterdrückt wird und der von ihm abhängige Genetiv allein steht. Ich übersetze also: „Ich bin braun, aber schön, wie eine (Jungfrau, Bewohnerin) der Zelte Cedars, wie eine (Bewohnerin) der Hütten Salmas.“ Vielleicht waren die Frauen der Cedarener und Salmäer durch ihre Schönheit berühmt. Haben etwa deshalb die Beamten Salomons (3 Kg 4, 11 15), von denen oben die Rede war, Salmäerinnen geehelicht? Über solche Ellipsen vgl. Gesenius-Kautzsch, Grammatik § 118 r, § 141 cd. — יריעות steht hier per synecdochen für Zelt und ist Permutativ zu אהלים im parallelen Stichus; auch Hab 3, 7 stehen אהלים und יריעות zueinander parallel. — **1, 7ᶜ.** Lies כְּטֹעְיָה (Symmachus, P, V) „ut quae vagatur“ statt כעטיה (Metathesis von ט und ע). Auch Aquila las wohl טעיה. Denn die versio syro-hexaplaris gibt als Lesart des Aquila שביקתא dimissa, eiecta. טעה (s. Ez 13, 10) ist aramaisierende Nebenform für das gewöhnliche תעה. — **1, 9ᵃ.** Punktiere לְסֻסְתַי oder לְסֻסָתַי (als Dual oder mit doppelter Bezeichnung des Plural, Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 87 s). Auch V (equitatui meo) fafst vielleicht das Wort als Plural, aber י als Pronominalsuffix. Zum stat. constr. vor der Präposition s. Gesenius-Kautzsch a. a. O. § 130 a. — **1, 12ᵃ.** בְּמִשְׁבוֹ „auf seinem Sessel“ statt במסבו. ס und ש finden sich oft vertauscht. Auch 1 Sm 16, 11 sind ישב und סבב miteinander verwechselt, wie hier. Ἀνάκλισις bei LXX und accubitus bei V ist jedenfalls der Sache nach dasselbe wie unser מִשְׁב. — **1, 17ᵇ.** וְחִיטֵינוּ „und unsere Wände“ statt רחיטינו. חיט „Wand“ steht aramaisierend für חַיִץ (Ez 13, 10). Vgl. Esr 4, 12.

II. Übersetzung[1].

1, 1 Das Hohe Lied von Salomon.

Erstes Lied.

Die erste Begegnung der Liebenden.

Strophenbild: [4, 4—4] — [3, 3—6 — 3, 3].

1. Vorstrophe (Braut).

1, 2 **Lafs** mich kosten den Kufs deiner Freundschaft! (3
Denn süfser als Sinnengenufs ist deine Liebe. (3
3 Du gleichst dem süfsen Duft der Arome, (3
wie ein kostbares Arom ergötzt schon dein Name, (3
ja, du verdienst der Jungfrauen Liebe. (3

4 **Nimm** mich mit dir! lafs uns eilen! (3
führe mich, o König, in deine innersten Gemächer! (3
Da wollen wir jubelnd uns deiner freuen, (2
deine Liebe hoch preisen über allen Sinnengenufs, (3
ja, mit Recht wirst du geliebt. (2

1. Gegenstrophe (Braut).

5 **Gebräunt** zwar bin ich, doch lieblich, (3
ihr Töchter Jerusalems, (2
Gleich den Jungfrauen Cedars, (2
gleich einer Salmäerin. (2

6 **Schaut** nicht darauf, dafs ich so bräunlich bin, (3
mich hat die Sonne gefärbt. (2
Meine Brüder waren strenge gegen mich, (3
sie schickten mich, ihren Weinberg zu besorgen, (3
da konnt' ich nicht hüten meine Gestalt. (3

1. Zwischenstrophe (Wechselgesang).

7 (Braut:) Sage mir, du, den meine Seele liebt: (3
Wo weidest du? (3
Wo lagerst du am Mittag? (2

[1] Die kleinen Zahlen am Schlusse der Stichen bezeichnen die (wahrscheinliche) Anzahl der tontragenden Wörter, d. h der Metren oder Hebungen.

Dafs ich nicht umherfragen mufs (3
bei den Herden deiner Freunde! (2

8 (Bräutigam:) **W**illst du mich treffen, Schönste der Frauen, (3
so ziehe nur den Spuren der Schafe nach, (3
Und weide deine Zicklein (2
in der Nähe der Schäfer! (2

2. Vorstrophe (Bräutigam).

9 **D**em Edelgespanne an Pharaos Prunkwagen (3
siehst du gleich, meine Freundin. (2
10 Lieblich stehn deinen Wangen die Schildlein, (3
deinem Halse das Korallenband. (2
11 Goldne Schildlein werd' ich dir schenken, (3
mit Silberpünktchen geschmückt. (2

2. Gegenstrophe (Braut).

12 **D**er König auf seinem Diwan ruhend (3
ist mir eine Narde voll köstlichen Duftes. (3
13 Mein Geliebter ist mir ein Myrrhentäschlein, (3
wie man es birgt an seiner Brust. (2
14 Eine süfse Edeltraube ist mein Geliebter mir, (3
in den Weinbergen Engaddis gereift. (2

2. Zwischenstrophe (Wechselgesang).

15 (Bräutigam:) **S**chön bist du, meine Freundin, (3
schön gar sehr mit den Augen, da gleich [flinken] Täub-[chen! (4
16 (Braut:) Und schön bist du, mein Geliebter, (3
ganz holdselig auf dem Polster hier, so frisch und grün! (3

17 (Bräutigam:) **J**a, in einem Palast wohnen wir, ihn stützen [Cedern (3
und die Wandung füllen rings Cypressen. (2
2, 1 (Braut:) O, ich bin nur ein Krokusblümlein auf der Sarons-[au, (3
eine Lilie in [stillem] Tale! (2

2 (Bräutigam:) **G**ewifs, eine Lilie unter Disteln, (2
das ist unter den Jungfrauen meine Freundin! (2
3 (Braut:) Und ein edler Fruchtbaum unter Wildlingen, (3
Das ist unter den Jünglingen mein Geliebter! (2

3. Vorstrophe (Braut).

In seinem Schatten sitz' ich nun mit Lust, (3
und seine Frucht mundet mir so süſs. (3
4 Er führt mich in die Gemächer der Wonne, (3
ruft mich, seine Liebe zu genieſsen. (3
5 Stärkt mich mit Rosinen, (2
erquickt mich mit Früchten, (2
denn ich werde krank vor Liebe! (3

3. Gegenstrophe (Braut).

6 Seine Linke legt er auf meine Schulter, (3
und seine Rechte umarmt mich. (2
7 Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, (4
bei den Gazellen, bei den Hinden der Flur. (3
Beunruhigt nicht, störet nicht, (2
bis die Liebenden von selbst sich trennen! (2

III. Erläuterungen.

1, 2ª. „Er lasse mich trinken an den Küssen seines Mundes.“ Man braucht die Worte nicht realistisch zu fassen. Der Ausdruck kann Metapher sein für die Bitte um innere Herzensliebe und vertrauten Umgang, wie ja auch wir oft metaphorisch von einem Friedenskuſs reden. Mit Rücksicht auf den Ideengehalt der ganzen Schrift, der nirgends in das Realistische hinabsteigt, glaube ich, daſs der Dichter in der Tat eine Metapher beabsichtigt, die durch den bildlichen Ausdruck „er lasse mich trinken“ besonders nahe gelegt ist. Vgl. noch 8, 1, wo die Braut Küsse ablehnt. Übrigens ist die Sache von keiner besondern Bedeutung. Wem es besser zusagt, der mag die Stelle realistisch fassen. Er mag auch die massoretische Punktation „er küsse mich“ beibehalten. Jedenfalls kann man nicht zu Gunsten unserer Auffassung geltend machen, daſs die realistische Fassung irgendwie anstöſsig wäre. — Die dritte Person vertritt die zweite, wie oft im Hebräischen. So auch gleich nachher V. 4ᵇ, V. 12—14. — **1, 2ᵇ.** יין „Wein“ steht hier für sinnliche Genüsse aller Art. — **1, 3ª.** „An Duft sind

deine Salböle lieblich“: „deine Salböle“, d. i. das Salböl, welches du selbst bist; kaum die Salböle, mit denen du dich eingerieben hast. Also: der Geliebte ist ein lieblich duftendes Salböl, d. h. er ist für die Geliebte eine Quelle des Genusses und des Glückes. Bei unserer Deutung von 3^{a} gewinnt der Parallelismus und die Verbindung mit 3^{b}. Auch 1, 12—13 wird der Geliebte metaphorisch ein Arom genannt. Daſs dort nicht die Salben gemeint sind, mit denen der Bräutigam sich eingerieben hat, zeigt die Responsion der beiden Verse mit 1, 14. Denn hier wird der Geliebte bildlich als Traube bezeichnet, wie vorhin als Arom. Sicher ist 1, 14 keine Traube gemeint, die der Bräutigam bei sich trägt. — **1, 3^{b}.** „Ein Salböl, ein Edelarom ist dein Name“, d. h. die bloſse Erinnerung an dich bereitet mir schon die höchste Glückseligkeit. — **1, 4^{b}.** „Es führe mich der König in seine (innern) Gemächer“, d. h. er schenke mir seine vertrauliche Liebe (also Metapher). — **1, 4^{cd}.** „Wir“, d. h. „ich und du“ (wie 4^{a}), nicht „ich und meine Freundinnen“. Die Braut will allein sein mit dem Geliebten (2, 7). Zum Gedanken vergleiche unsere Analyse. — **1, 6^{b}.** שזף hier hat mit שזף „spähen“ (Job 20, 9; 28, 7) nichts zu tun. Es ist vielmehr Nebenform zu שדף „schwärzen“ (Gn 41, 6 23 27 4 Kg 19, 26 Dt 28, 22 usw. So schon Hieronymus: decoloravit. — **1, 6^{e}.** „Mein Weinberg“, d. i. der Weinberg, der ich selbst bin; also: ich habe mich (meinen Teint) nicht geschützt, nicht schützen können. Auch 8, 12 vergleicht die Braut sich mit einem Weinberg. — **1, 7.** איכה ist ein auffälliger Aramäismus für אֵיפֹה „wo?“ Vielleicht ist letzteres herzustellen. — **1, 8^{a}.** לך ist dat. ethicus, den die deutsche Sprache nicht ausdrückt. — „Wenn du’s nicht weiſst“, d. h. wenn du mich treffen willst, aber nicht weiſst, wo ich bin. In diesem Falle braucht die Braut nicht viel umherzufragen. Sie möge sich nur in die Nähe der Schafhirten, zu denen ja auch der Bräutigam gehört, begeben. Da wird sie ihn bald gefunden haben. Er wird nämlich ihre Ankunft sofort bemerken; denkt er doch immer an sie und späht immer nach ihr aus. Gleich wird er zu ihr fliegen. — **1, 9^{a}.** רכבי ist Amplifikativplural: „Prachtwagen“.

Die Geliebte gleicht Pharaos Edelgespann. Tertium comparationis ist der schöne Kopf- und Halsschmuck, wie V. 10 erklärt. — **1, 12.** „Solange der König auf seinem Polster (bei mir sitzt), gibt meine Narde ihren Duft", d. h. dann fehlt mir nie meine Narde oder der Nardenduft. Der König (Bräutigam) selbst ist die einzige Narde, das einzige Arom, welches ich mir wünsche. Die Braut nennt den Bräutigam, nicht sich selbst eine Narde, wie V. 13—14 deutlich zeigen. — **1, 13ᵇ** dient nur zur materiellen Vervollständigung des Bildes. Wir brauchen uns den Bräutigam nicht als an der Brust der Braut ruhend zu denken. Tertium comparationis ist nur der angenehme Duft oder der reiche Genufs, nicht der Ort. — **1, 14.** כפר ist hier auf keinen Fall die Cyperblume (Lawsonia alba; s. Leunis, Botanik § 460, 5). Diese kommt überhaupt im AT nie vor, dafür aber um so öfter in unsern Kommentaren. Die Cypertraube, von der hier die Braut spricht, ist offenbar eine edle Weintraubensorte. Sie wächst ja im Weinberg. Nachdem die Braut ihren Geliebten in V. 12—13 mit einem Arom verglichen hat, erwarten wir, dafs sie ihn auch mit einem edeln Wein vergleichen werde. Beide Vergleiche hat sie ja auch V. 2—3 miteinander verbunden. Diese Erwartung wird durch V. 14 erfüllt, wo Rede von einer Traube ist und von dem Weinberge, in dem sie wächst. — **1, 15ᵇ.** „Deine Augen sind Tauben." Hier ist nicht zu Tauben ein nomen regens zu ergänzen, etwa: deine Augen sind Taubenaugen. Denn die Augen der Braut werden mit einer Taube, nicht mit den Augen der Taube verglichen, wie man 5, 12 sehen kann. Tertium comparationis ist die lebendige Beweglichkeit der Augen und der Tauben, dann auch eine gewisse Scheuheit. Mit keuscher Scheu wendet sich das jungfräulich reine Auge der Braut blitzschnell ab von jedem Schatten der Gemeinheit, die in ihren Bereich zu kommen droht. — **1, 17ᵇ.** ברות (nur hier) ist die aramäische Form für ברוש. Daraus folgt nicht notwendig, dafs ברוש und ברות der ganz gleiche Baum sind. In der Tat übersetzt der hl. Hieronymus ברוש konstant mit Tanne, was überall gut, an vielen Stellen weit besser pafst als

Zypresse. Dagegen ברות hier gibt er wieder mit Cupressus. Man tut am besten, dem hl. Hieronymus zu folgen. Alles spricht dafür, daſs er über die Bedeutung dieser Worte wohl unterrichtet war. — **2, 1.** חבצלת ist ein Zwiebelgewächs (בצל Zwiebel). Manche denken unter Berufung auf das syrische חמצליתא an die Herbstzeitlose (Colchicum autumnale; s. Leunis, Botanik § 721, 1). Fonck (ZkTh XXIII 694) macht dagegen geltend, daſs diese Pflanze in der palästinensischen Flora nicht vorkomme. Wir übersetzen deshalb mit Krokus (s. Leunis, Botanik § 716, 2). Die Krokusarten, welche in Palästina und speziell der Saronsebene ganz häufig sind, konnten mit den Zeitlosen leicht unter dem gleichen Namen zusammengefaſst werden. Andere denken an narcissus tazetta (s. ebd. § 714, 6). — שושנת ist die weiſse Lilie (Lilium candidum; s. ebd. § 718, 3). Man hat dieser Blume entschieden unrecht getan, indem man sie gegen die gesamte Überlieferung neuerdings in eine rote Lilie oder in ein rotes Windröschen (Anemone coronaria; s. ebd. § 590, 4) zu verwandeln suchte. Jedenfalls ist Ct 5, 13 keine rote Blume gemeint (gegen Gesenius-Buhl). Das tertium comparationis ist dort der liebliche Duft, nicht die Farbe. Warum sollte auch der Lippenbart des Geliebten rot gewesen sein, wie Anemone coronaria? Vgl. Fonck, Streifzüge durch die biblische Flora (1900) 53—76, wo namentlich die oft wiederholte Behauptung, daſs lilium candidum in Palästina nicht wachse, als unrichtig erwiesen wird. Vgl. auch, was ebenda (77—83) von der Tanne und ihrem sehr mit Unrecht geleugneten Vorkommen in Palästina gesagt ist. — Tertium comparationis ist hier in 2, 1 die bescheidene und verborgene Schönheit. — **2, 2[a].** חוח ist nach dem Zusammenhange eine Blume. Es bedeutet also nicht Dornen, sondern Distel (Cirsium syriacum; s. Leunis, Botanik § 695, 55, der aber diese Spezies nicht erwähnt. Bei Engler-Prantl, Die natürlichen Pflanzenfamilien, heiſst unsere Distel Notobasis syriaca). Vgl. Hontheim, Das Buch Job (1904) 232 (zu Job 31, 40). Die Braut gleicht der Lilie, die andern Jungfrauen den Disteln. So gleicht (in V. 3) der Bräutigam dem edeln Fruchtbaum,

die andern Jünglinge den fruchtleeren, wilden Waldbäumen. Die Jungfrauen werden mit Blumen, die Jünglinge mit Bäumen verglichen. Etwas ähnliches bemerken wir auch 1, 17 und 2, 1. — **2, 3.** תפוח „Apfelbaum" steht wohl hier für Fruchtbaum überhaupt: species pro genere. Denn ein Apfelbaum ist vielleicht nicht edel und majestätisch genug. Auch mit den תפוחים in 2, 5ª sind kaum ausschliefslich Äpfel und deren Saft (der Apfelwein), sondern überhaupt Früchte und Fruchtsaft gemeint. Der Vergleich mit einem Fruchtbaum (2, 3ᶜ) ist der Braut dadurch nahe gelegt, dafs sie tatsächlich unter einem solchen sitzt (8, 5). Auch das metaphorisch auf den neben der Braut sitzenden und als Fruchtbaum vorgestellten Geliebten zielende „in seinem Schatten sitze ich" (3ᶜ) enthält eine Anspielung auf den wirklichen Fruchtbaum, unter dem sie sitzen. — **2, 4ª.** „Er führt mich zum Weinhause"; d. h. er macht mich glücklich, indem er mir die Liebe seines Herzens schenkt, wie 4ᵇ erklärt. Vgl. auch 1, 4ᵇ. — **2, 4ᵇ.** „Seine Fahne vor mir ist Liebe." Er geht mir gleichsam mit dem Panier der Liebe voraus; mich lädt er ein, ihm zu folgen und mit ihm in den innigsten Liebesverkehr mich zu versenken. Welch überwältigendes Glück! — **2, 6ª.** „Seine Linke ist unter meinem Haupte", d. h. er legt die Linke um ihren Hals. Der Geliebte umarmt die Braut (vgl. 8, 5, wo die Braut sich auf den Geliebten stützt). Beide sitzen zwar auf dem grünen Rasen. Aber seit V. 4 werden sie in metaphorischer Rede als gehend oder stehend vorgestellt. Sie sind zu den Gemächern der Wonne (בית היין) gegangen, und dort findet die Umarmung statt. Wir müssen deshalb diese Umarmung in den Gemächern der Wonne metaphorisch fassen, da ja der ganze Aufenthalt daselbst Metapher ist. Auf dem Rasen sitzend schenken sie sich gegenseitig das vollste Vertrauen, die ganze keusche Liebe, deren ihre jungfräulichen Herzen fähig sind. — **2, 7.** Natürlich will die Braut diese glückselige Stunde möglichst verlängert wissen. Dieser Wunsch findet Ausdruck in der Form einer Apostrophe, welche an die Töchter Jerusalems gerichtet ist. Diese werden beschworen, nicht durch unberufenes Dazwischentreten die

Liebenden in dem Austausch ihrer Seelen zu stören. Sie beschwört dieselben bei den Gazellen und Rehen der Flur, d. h. bei jener zarten Rücksicht, die man liebenden Herzen schuldig ist. Die Gazellen und Hindinnen sind wegen ihrer Neigung zur Einsamkeit und wegen der Scheu, mit der sie jeder fremden Annäherung blitzschnell sich entziehen, ein Bild für Liebende, speziell für die Braut. Vgl. 2, 9 17; 3, 5; 8, 14. — **2, 7**[cd]. „Beunruhigt nicht, störet nicht die Liebenden, bis es ihnen gefällt." — העיר heifst hier nicht „aus dem Schlafe wecken", sondern „beunruhigen, stören". Denn im Texte schläft niemand, am allerwenigsten die Braut; sie spricht ja. — אהבה „die Liebenden"; abstractum pro concreto.

IV. Analysis.

Bei der Erklärung des Hohenliedes wollen wir uns zunächst die kirchliche Lehre über diesen Punkt vergegenwärtigen. Auf dem 5. allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (553) wurde Theodor von Mopsuestia unter anderem wegen seiner Erklärung des Hohenliedes verurteilt: „Ad haec autem despernit idem Theodorus et Canticum canticorum et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit, infanda Christianorum auribus de hoc exponens. Habet autem sic: ‚. . . Quae omnia oportet legentes librum cogitando nec ad impudicitiae hortationem putare esse conscriptionem sapientissimi et propter hoc odisse . . ., nec collaudare codicem sicut habentem prophetiam dictationem bonorum ecclesiae. Si enim propheticam gratiam meruisset, mentionem alicubi Dei fecisset . . . sed scire debent omnes aemulationis nuptialis codicem mensale canticum esse, sicut et de amore postea convivium Plato conscripsit'" (Migne, P. G. 66, 699—700). Man sieht, der Mopsuestener hat jede Beziehung auf Christus, ja die Inspiration des Buches selbst geleugnet und es auf gleiche Stufe mit dem Symposion des Plato gestellt. Kein Wunder, dafs er verurteilt wurde. Überhaupt waren die heiligen Väter und alle kirchlich gesinnten Schriftsteller stets darin einig, dafs unser Buch inspiriert sei, dafs es nicht rein menschliche Dinge ohne jede

Beziehung auf höhere Wahrheiten zum Gegenstande habe oder gar eine Anleitung zur Lüsternheit sei. Die gegenteilige Lehre wird von ihnen in den schärfsten Ausdrücken als Häresie gebrandmarkt. Speziell kamen sie auch darin überein, dafs hier die Verbindung Christi mit der Kirche gefeiert werde. Man unterschied einen materiellen und geistigen Sinn und pflegte sich um den ersten nicht viel zu kümmern. Honorius von Autun (im 12. Jahrh.) glaubte, der materielle Sinn sei keine leere Fiktion, sondern beziehe sich auf die Vermählung Salomons mit der Tochter Pharaos (Migne 172, 359). Diese Ansicht scheint nirgends Verwunderung oder gar Entrüstung hervorgerufen zu haben. Geglaubt hat es ihm keiner, bis später Bossuet und Calmet die Idee zu einigem Ansehen brachten. Hieronymus sagt einfach: „Salomon ... ecclesiam iungit et Christum sanctarumque nuptiarum dulce canit epithalamium“ (Migne 22, 547). Wir wollen nur noch Theodoret zum Worte kommen lassen: „Nonnulli eorum, qui canticum canticorum calumniantur ac spiritualem esse librum negant, fabulas quasdam ne aviculis quidem delirantibus dignas contexunt. Alii nimirum, quod sapiens Salomo de se ipso deque Pharaonis filia scripserit. Nonnulli autem eiusdem classis auctores pro Pharaonis filia sponsam esse Abisai Sunamitidem finxerunt. Quidam vero prudentius considerantes sermonem hunc regium appellarunt, ut sponsae nomine populus, sponsi autem rex intelligatur“ (Migne 81, 30). In modernen Kommentaren kann man lesen, Hitzig oder Stade hätten die Entdeckung gemacht, die Braut des Hohenliedes sei die Sunamitin Abisag (3 Kg 1, 3; 2, 17). Man sieht hier, dafs dieser Einfall den Exegeten schon über tausend Jahre bekannt ist. Über die Lehre der Väter vgl. Grandvaux bei Le Hir, Le cantique des cantiques (1883) 1—74.

Für einen Katholiken wird es, abgesehen von aller Autorität, mehr oder minder selbstverständlich sein, dafs das Hohelied in geistigem Sinne die Verbindung Christi mit der Kirche darstellt. Materiell betrachtet hat es ja, wie alle zugeben, eine ideal verklärte bräutliche oder eheliche Liebe zum

Vorwurf. Daneben halte man jetzt, was der Apostel von dieser Liebe sagt: Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in ecclesia. Die Ehe ist also nach der Lehre des Apostels ein grofses und heiliges Sakrament, das die Vereinigung Christi und der Kirche mystisch bezeichnet. Wer wird nun glauben, dafs ein vom Hl. Geiste inspiriertes Buch die eheliche Liebe einzig ihrer materiellen und sinnlichen Seite wegen zur Darstellung bringe ohne Rücksicht auf ihre geistige und übernatürliche Bedeutung? Der inspirierende göttliche Geist wenigstens hat die höhere Ausdeutung beabsichtigt und in diesem Sinne das Buch der Kirche übergeben. Ich glaube sogar, natürlich ohne andern meine Ansicht aufdrängen zu wollen, dafs es dem Hohenliede nicht (oder höchstens ganz nebenher) um die Darstellung der Ehe als solcher zu tun ist, sondern dafs es dieselbe einzig (oder fast einzig) als Bild gebraucht für die übernatürliche Verbindung Gottes mit dem Menschen. Deshalb nenne ich das Hohelied eine Allegorie, deren eigentlichster Sinn eine höhere übernatürliche Wahrheit ist, während die Schilderung der ideal verklärten ehelichen Liebe (ganz oder fast ganz) als Darstellungsmittel zu gelten hat. Man mag sie den uneigentlichen (oder weniger eigentlichen), den materiellen Sinn des Buches nennen. Deshalb glaube ich weiterhin, dafs auch der menschliche Schriftsteller, dessen sich der Heilige Geist zur Abfassung des Buches bediente, sich dieses übernatürlichen Sinnes bewufst war und denselben intendierte. Eine neue eigentliche Offenbarung war dazu nicht nötig, obgleich ich geneigt bin, dieselbe anzunehmen. Denn dem AT war die Idee nicht fremd, die Verbindung Jahwes mit seinem Volke unter dem Bilde einer Ehe darzustellen. — Das Hohelied schildert also eine ideale eheliche Liebe, insofern sie ihrer Natur nach Bild ist für die Vereinigung Jahwes mit seinem Volke. Das Hohelied, sage ich, stellt die Vereinigung Jahwes mit seinem Volke dar, folglich auch die Verbindung Christi mit der Kirche, die Verbindung Gottes mit jeder menschlichen Seele, besonders die Verbindung mit einzelnen hochbegnadeten Seelen, z. B. der allerseligsten Jungfrau.

Unsere gegenwärtige Untersuchung beschäftigt sich ausschliefslich mit dem materiellen Sinn des Hohenliedes. Die höhere Ausdeutung überlassen wir einstweilen andern. Man könnte glauben, eine solche Trennung lasse sich nicht durchführen. Denn der übernatürliche Sinn habe ja die Ausgestaltung des Bildes und seiner Teile beeinflufst, so dafs das Bild ohne Rücksicht auf seinen höheren Sinn sich nicht begreifen lasse. Ich glaube, dafs dem nicht so ist. Es hat, scheint mir, dem Hl. Geiste gefallen, das höhere Licht in unserem Buche so zu verbergen, dafs das natürliche Auge nichts von demselben bemerkt. Unser Buch läfst sich auch vom rein natürlichen Standpunkte als eine inhaltlich und formell abgeschlossene, tadellos abgerundete Einheit verstehen, als Darstellung einer idealen ehelichen Lebensgemeinschaft (die freilich ihrer Natur nach Bild einer höheren Wahrheit ist und sein soll). Nur der Glaube an die göttliche Inspiration unserer Schrift, den allein die Autorität der Kirche uns vermitteln kann, eröffnet dem Geiste den Einblick in ihre höhere Wahrheit. Man erlaube uns also, eine getrennte Erklärung wenigstens zu versuchen. Es dürfte sich da Gelegenheit bieten, der höheren Ausdeutung einige kleine Dienste zu leisten. Ich wäre dann für meine Mühe überreich belohnt. In der Tat scheint es mir, dafs auch die unerschrockensten Allegoristen nicht immer jener jungfräulichen Reinheit vollkommen gerecht geworden sind, die in unserem Buche überall herrscht, selbst wenn man es rein materiell betrachtet. Sie scheinen fast zu glauben, als finde sich im Hohenliede mancher Anstofs, der nur durch höhere Ausdeutung gehoben werden könne. Dieser Ansicht widerspreche ich mit aller Entschiedenheit, selbstverständlich ohne Andersdenkenden meine Anschauung aufzwingen zu wollen. Ich glaube, dafs in unserem Buche höhere Wahrheit in absolut edler Schale geboten werde. Die Schale ist edel auch in sich, nicht blofs durch ihren kostbaren Inhalt.

Was wir also im folgenden über den Inhalt des Buches sagen (wenn wir z. B. meinen, es sei die Schilderung einer idealen ehelichen Liebe), gilt nur, wenn wir die blofs materielle

Seite desselben ins Auge fassen (die Schilderung der idealen natürlichen Liebe ist eigentlich eine Schilderung der Liebe zu Gott und Christus). Wenn wir behaupten, ein Ausdruck (z. B. das Weinhaus 2, 4) sei metaphorisch oder bildlich, so meinen wir, er sei bildlich schon in Bezug auf den rein materiellen Sinn der Schrift. Wir statuieren dann also gleichsam ein Bild zweiten Grades. Der bildlich ausgedrückte Gedanke ist selbst wieder Bild oder Bestandteil eines Bildes für eine höhere Wahrheit, für die Verbindung Christi mit der Kirche. Man erkennt leicht, daſs Bilder dritten und höheren Grades möglich sind, wenn dieselben in Wirklichkeit auch selten oder nie vorkommen.

Das Hohelied besteht aus Gesängen, die einem Bräutigam und seiner Braut in den Mund gelegt werden. Nur selten sprechen andere Personen ein paar Worte. Bräutigam und Braut müssen wir uns wohl als bereits vermählt denken. Unser Buch dient ihnen als Einführung in eine ideale eheliche Liebe und Lebensgemeinschaft. Zu diesem Zwecke wird, obgleich die beiden schon Eheleute sind, künstlich fingiert, als sei die Braut noch im Hause der Mutter, in dessen Nähe sie sich zufällig das erste Mal treffen, wobei sie eine lebhafte gegenseitige Zuneigung fassen, die sich allmählich befestigt und mit der definitiven Heimholung der Braut ins Haus ihres Mannes endet. Dieser Prozeſs wird uns in einer Reihe von sechs Liedern vor Augen geführt. Es sind Eheleute, die da miteinander verkehren. Sie haben aufeinander das volle Recht. Aber der Gebrauch dieses Rechtes unterliegt noch einigen zeremoniellen Beschränkungen. Es fehlt ihrem Bunde noch eine gewisse unwesentliche und rein rituelle Vollendung. Deshalb vollzieht sich ihr Verkehr in streng jungfräulichen Formen, wenn auch mit Beiseitelassung mancher Reserven, die zwischen Unvermählten gebräuchlich oder geboten sind. — Da die sechs Lieder recht deutlich voneinander abgegrenzt sind, haben die Exegeten schon längst sie im wesentlichen richtig bestimmt. So z. B. Bossuet, Le Hir, Franz Delitzsch, Gietmann.

Das Buch nimmt vielfach Rücksicht auf die im Orient üblichen Hochzeitsspiele, die eine Woche dauern. Die Anleitung zur idealen ehelichen Lebensgemeinschaft nähert sich so bis zu einem gewissen Grade den Formen eines mehrtägigen Hochzeitsspieles. Entsprechen etwa die sechs Lieder den sechs Tagen zwischen der Vermählung und dem formellen Abschlufs der Hochzeitsfeier am achten Tage? Gerade wegen dieser Beziehung unseres Buches zur semitischen Hochzeitsfeier (der sogenannten „Königswoche") halte ich es für wahrscheinlich, dafs wir Braut und Bräutigam als bereits vermählt zu denken haben, zumal auch so eine gewisse Freiheit des Verkehrs sich befriedigender erklärt und nichts im Buche dieser Ansicht widerspricht. Haben etwa auch die Väter diese Anklänge an die orientalische Hochzeitsfeier im Auge, wenn sie unsere Schrift carmen epithalamium nennen? — Über die Hochzeitsgebräuche der Orientalen findet man schätzenswertes Material von Wetzstein bei Franz Delitzsch in seinem Kommentar zum Hohenliede (1875), ferner bei Dalman, Palästinischer Diwan. — Wenn ich das Buch eine Schilderung der idealen ehelichen Lebensgemeinschaft nenne, so beabsichtige ich damit nicht, den materiellen Sinn adäquat auszudrücken. Das Buch ist auch eine solche Schilderung. Ob es, selbst rein materiell betrachtet, noch mehr ist, bleibt eine offene Frage.

Bräutigam und Braut werden in unserem Gedichte oft als König und Königin bezeichnet (1, 4 12 17; 6, 12; 7, 2 6): eine in den orientalischen Hochzeitsspielen allgemein übliche Fiktion. Und zwar nimmt der Bräutigam gern die Rolle Salomons an (3, 7 9 11; 6, 8; 8, 12), der eben der bekannteste, gröfste und glücklichste aller Könige gewesen ist. Dementsprechend heifst die Braut Sulamit (7, 1), welches einfach ein Femininum zu Salomo ist, wie Caja zu Cajus. Die Freundinnen der Braut müssen also als Töchter Jerusalems auftreten (1, 5 usw.). Doch das sind alles nichts als poetische Fiktionen, die auf jedes Hochzeitspaar passen. Unser Lied ist in keiner Weise für eine bestimmte historische Situation berechnet, etwa für die Verbindung Salomons mit der Tochter Pharaos oder mit der

Sunamitin Abisag. Es läſst sich mit absolut gleichem Rechte auf jedes beliebige (gehörig idealisierte) Brautpaar anwenden. — Deshalb sind die Brautleute durchaus nicht immer als König und Königin oder als Salomon und Sulamit gedacht. 1, 7—8 (und nur hier) tritt er auf als Schäfer, sie als Ziegenhirtin.

Wir beschäftigen uns heute mit dem ersten der sechs Lieder 1, 2—2, 7. Die Vermählten stehen unter einem Obstbaume (2, 3; 8, 5) in unmittelbarer Nähe der elterlichen Wohnung der Braut (8, 5). Sie treffen sich hier zum ersten Male in ihrem Leben (8, 5). Ich höre jetzt jemand rufen: „Wie kommen die Zwei unter diesen Baum? Wie können Vermählte sich so zum ersten Male begegnen?“ Es fragt sich hier nicht, was möglich oder wahrscheinlich ist, sondern was der Dichter zur Veranschaulichung seiner Gedanken fingiert hat. Wir haben keine Geschichte, sondern Allegorie. Die Frage: „Wie konnte dies oder jenes geschehen?“ ist sinnlos bei einem dichterischen Phantasiebilde. Die bloſse Begegnung, ein einziger Blick genügt in der Dichtung, um die Herzen gegenseitig zu fesseln, das ganze Vertrauen zu erobern und die Lippen zur freimütigsten Bitte um Liebe zu öffnen. Von allen früheren persönlichen Begegnungen abstrahiert der Dichter völlig. Dabei können die beiden manches aus Berichten dritter Personen voneinander wissen. Die Braut weiſs auch, daſs sie dem Bräutigam gehört, obgleich sie ihn, wie fingiert wird, nie gesehen hat. In alledem liegt nichts, das die Phantasie eines orientalischen Dichters sich nicht vorzustellen vermöchte. Genügender Grund zu dieser Fiktion war eben die Absicht, im Interesse übernatürlicher Belehrung in Form eines Hochzeitsspieles für Neuvermählte eine Einleitung zu einer idealen ehelichen Lebensgemeinschaft zu schreiben. — Braut und Bräutigam sind ganz allein. Die Töchter Jerusalems werden zwar angeredet (1, 5; 2, 7); aber das ist eine Apostrophe an Abwesende. Die Mutter und Brüder, die im Hause nebenan sein könnten, existieren heute für den Dichter nicht. Die Szene hat keine Zeugen. — Die Braut bittet den Bräutigam

um seine Liebe (1, 2—8). Sie wird erhört. Man setzt sich unter den Obstbaum (2, 3^{cd}) auf den Rasen oder auf die grüne Moosdecke (1, 16) und versenkt sich in eine vertrauliche Liebesunterhaltung (1, 9—2, 7). Die Braut zerschmilzt gleichsam in den glückseligsten Gefühlen reiner Liebe (2, 3^{c}—7). — Das elterliche Haus der Braut liegt auf einer kleinen Anhöhe, etwa auf einer niedern Bergterrasse, hinter der das Gebirge noch bedeutend höher steigt. Unten im Tale fliefst ein lieblicher Bach; es ist dort ein Nufsgärtchen, zu dem die Braut gern hinabsteigt, um den Bach entlang zu lustwandeln (6, 11). Zu beiden Seiten des Baches im Tale und an den Abhängen stehen Weinreben und Granatbäume (6, 11; 7, 12). Vor dem Hause bis hinab zum Bache scheinen Gärten, darunter jenes Nufsgärtchen, angelegt zu sein mit edeln Fruchtbäumen. Zu diesen Bäumen gehört auch derjenige, unter welchem die Liebenden jetzt erst stehen (1, 2—8) und dann sitzen (1, 9—2, 7). In einiger Entfernung sind Haus und Gärten eingerahmt von stolzen Zedern, die hoch zum Himmel ragen gleich Säulen eines königlichen Palastes (1, 17^{a}). Zwischen diesen Zedern entfalten dicht gedrängt stehende Zypressen ihr reiches Nadelwerk und bilden so zwischen den Zederpfeilern gleichsam die Wände des Palastes (1, 17^{b}). Diese Nadelhölzer bedecken offenbar die Berge den Bach entlang und ziehen sich wohl hie und da bis zum Bache selbst hinab. — Nach den obigen Bemerkungen wird hier kaum jemand mehr fragen, ob es möglich sei, dafs Apfelbäume, Nufsbäume, Weinreben, Granaten, Zedern und Zypressen so nahe nebeneinander wachsen. Der Dichter fingiert es so, mag es möglich sein oder nicht. Es genügt, dafs man es sich vorstellen könne.

Unser Lied zerfällt in zwei Teile: 1) Die Vorbereitung zur Liebesunterhaltung: Die Braut bittet den Bräutigam um seine Liebe (1, 2—8; ein Dreistropher). 2) Die Liebesunterhaltung selbst: die Bitte der Braut wird erhört; man setzt sich und versenkt sich in ein wonnevolles Liebesgespräch (1, 9—2, 7; ein Fünfstropher).

Der Dreistropher zeigt folgende Gliederungen:

A) 1. Strophenpaar (1,2—6; die Braut spricht): Schenke mir dein Herz! — *1. Vorstrophe* (1, 2—4): Das Lob des Bräutigams durch die Braut. — Mache mich glücklich durch deine Liebe; denn in dich habe ich mein Glück gesetzt, das verdienst du auch (1, 2—3). Ja, wir wollen beide in Liebe uns berauschen ob deiner nie genug zu rühmenden Schönheit. D. h. wir wollen uns zusammen freuen: ich, indem ich deine Liebe empfange; du, indem du sie mir schenkst (1, 4). — *1. Gegenstrophe* (1, 5—6): Bescheidenes Selbstlob der Braut; sie wendet sich dabei schüchtern etwas vom Bräutigam weg und apostrophiert die Töchter Jerusalems. — Etwas gebräunt zwar bin ich, aber deshalb nicht weniger der Liebe würdig (2, 5). Vielmehr ist diese Farbe eine Empfehlung für mich; sie ist ein Beweis der strengen Zucht, in der ich gehalten wurde, ein Zeichen meiner vollkommensten Jungfräulichkeit (1, 6).

B) 1. Zwischenstrophe (1, 7—8; Wechselgespräch zwischen Braut und Bräutigam). Bitte der Braut: Lafs stets von mir dich finden (1, 7)! Antwort: Ziehe dich nur nicht zurück von mir, halte dich blofs in meiner Nähe, dann sollst du stets gleich meines Besuches gewürdigt werden (1, 8)! — Er ist hier als Schäfer, sie als Ziegenhirtin gedacht. So nimmt die Frage: „Wo und wann kann ich dich treffen?“ ganz von selbst die Form an: „Wo hältst du mit deinen Schafen die Mittagsruhe?“ Dort kann sie ihn treffen; dann hat er auch Mufse, sich ihr zu schenken.

Mit kurzen Worten. — Schenke mir dein Herz (1. Paar): Liebe mich (1. Vorstrophe), und verachte mich nicht (1. Gegenstrophe)! Lafs von mir stets dich finden (1. Zwischenstrophe)! — In dem Strophenpaar spricht die Braut allein, und zwar in der Vorstrophe zum Bräutigam, in der Gegenstrophe zu den Töchtern Jerusalems. In der Zwischenstrophe reden beide im Wechselgespräch.

Der Fünfstropher zeigt folgende Gliederungen:

A) 2. Strophenpaar (1, 9—14): Die Herzen beginnen langsam sich zu vereinigen (ein Zwiegespräch in langen Drei-

zeilern). — *2. Vorstrophe* (1, 9—11): Wie schön bist du, meine Braut! Wie sehr liebe ich dich! *2. Gegenstrophe* (1, 12—14): Wie schön ist er, mein König, mein Geliebter! Wie sehr liebe ich ihn! — Die Braut in ihrer tiefsten Demut wagt es bei Beginn der Unterhaltung nicht, den Bräutigam „du“ zu nennen. Sie spricht von ihm in aller Ehrfurcht nur in der dritten Person.

B) 2. Zwischenstrophe (1, 15—2, 3[b]): In schnell wechselnden Zwiegesprächen (zu je einer Zeile) erreicht die Einheit der Gedanken und Gefühle rasch den Höhepunkt. — „Schön bist du, meine Freundin, und schön deiner Augen Spiel!“ „Und schön bist du, mein Geliebter, lieblich ruhest du hier auf herrlichem Polster“ (1, 15—16). „Ja, wir wohnen hier in einem Palaste, den uns, als Königen, Zedern und Zypressen bauen.“ „Nur du bist der König, dem dieser Palast gehört, ich bin blofs ein bescheidenes Blümlein, eine unscheinbare Lilie“ (1, 17—2, 1). „Fürwahr, eine Lilie bist du, aufser dir gibt es nur Disteln.“ „Und du bist ein edler Fruchtbaum, aufser dir gibt es nur Wildlinge“ (2, 2—3). — Man sieht, dafs die Braut jedesmal den Satz des Bräutigams durch eine parallele Sentenz ergänzt und zum Abschlufs bringt. Man bemerkt auch, wie der Bräutigam immer die letzten Worte der Braut zum Ausgangspunkt für seinen folgenden Spruch wählt: Die Braut lobt das grüne Naturpolster (1, 16[b]), der Bräutigam drauf den stolzen Naturpalast (1, 17); die Braut nennt sich bescheiden eine Lilie (2, 1[b]), der Bräutigam drauf bestätigt es ihr, indem er die demütige Selbstbezeichnung zum höchsten Ruhmestitel umdeutet (2, 2). Zu alledem kommt noch die Figur der Inklusion, indem der erste und letzte Zweizeiler der Zwischenstrophe inhaltsverwandt sind: Schön bist du, meine Freundin (Stichwort: רעיתי 1, 15 und 2, 2)! schön bist du, mein Geliebter (Stichwort: דודי 1, 16 und 2, 3)! —

C) 3. Strophenpaar (2, 3[c]—7): Die Braut gibt der Gröfse ihres Glückes den lebhaftesten Ausdruck, sie verkündet es der ganzen Welt. — *3. Vorstrophe* (2, 3[c]—5): Welch selige Stunde! Welches Übermafs der Liebe! Ich zerschmelze in

Wonne! — *3. Gegenstrophe* (2, 6—7): In vertraulichster Weise läſst sich mein Geliebter zu mir herab! O möge kein Unberufener mir diese kostbare Stunde verkürzen! — Jede der beiden Strophen klingt aus in eine Apostrophe, in eine Bitte: Stärket mich (2, 5). Störet nicht (2, 7).

Also zerfällt der erste, vorbereitende Teil (1, 2—8) in drei Vierzeiler: „Liebe mich (1, 2—4). Verachte mich nicht (1, 5—6). Laſs dich finden von mir“ (1, 7—8), und der zweite, ausführende Teil (1, 9—2, 7) in drei Sechszeiler: die Vereinigung der Herzen beginnt langsam (1, 9—14); sie erreicht dann schnell ihren Höhepunkt (1, 15—2, 3^b); die Braut zerschmilzt in Wonnen (2, 3^b—7).

V. Schluſsbemerkungen.

1. Die beiden Zwischenstrophen sind charakterisiert als Wechselgespräche. Das Gleiche ist der Fall bei allen Zwischenstrophen des Hohenliedes (mit Ausnahme von zweien). Dagegen sind die paarigen Strophen keine Zwischengespräche. Auch das gilt von allen paarigen Strophen des Hohenliedes (mit Ausnahme von zweien).

2. Die 1. Vorstrophe besteht aus zwei Zweizeilern mit je fünf Stichen, die beide mit dem gleichen Satze schlieſsen: „Du verdienst der Jungfrauen Liebe.“ In beiden Zweizeilern wiederholt sich der Gedanke: „Deine Liebe ist süſser als Wein (Sinnengenuſs)“ 1, 2^b und 1, 4^d. Im Vorbeigehen sei noch der Alliteration שמן und שמך in 1, 3^b gedacht. — In den beiden Zweizeilern der 1. Gegenstrophe wiederholt sich das Stichwort „gebräunt“ (1, 5^a; 1, 6^a). — Man sieht auch, daſs das erste Paar mit einem Tristichon abschlieſst und dann die Zwischenstrophe wieder mit einem Tristichon anhebt.

3. In 1, 2^a und 2, 4 gibt die Übersetzung teilweise statt des Bildes dessen Sinn. Unsere Übertragung will vor allem verständlich sein. Man übersetzt ja, um verstanden zu werden. Manche Bilder sind uns und dem deutschen Sprachgefühl weniger geläufig und zusagend als dem hebräischen Sprachgefühl der ersten Leser der Schrift. Wir müssen also diese Figuren

verdeutlichen, um jeden Anstoſs zu beseitigen. Natürlich darf dabei nicht die Treue der Übersetzung leiden. Die Gedanken, welche wir verständlich und ohne Anstoſs ausdrücken, müssen eben die Gedanken des Originals sein. Darin besteht die Treue der Übertragung, nicht in der sklavischen Nachahmung der äuſseren Form.

Zu Prv 3, 8 und 13, 1.

Daſs Prv 3, 8 MT mit „Heilung wird deinem Nabel sein" nicht in Betracht kommt, bedarf keines Beweises. Daſs Gr. mit τότε ἴασις ἔσται τῷ σώματί σου das Ursprüngliche hat, ist zweifellos, zumal wenn man 4, 22 vergleicht. Es fragt sich, ob man לִבְשָׂרֶךָ für לְשָׁרֶּךָ einsetzen soll oder לִשְׁאֵרֶךָ. Für das erstere beruft sich Frankenberg auf 4, 22. Es ist aber zu beachten, daſs Gr. da בָּשָׂר durch σάρξ gibt. Wenn man dagegen Sir 30, 15 f vergleicht, so findet man da שְׁאֵר im Texte zweimal שר geschrieben, während der Rand der Handschrift (*B*) שאר bietet. Ich schlieſse, daſs Rohling mit לִשְׁאֵרֶךָ gegen Frankenberg, Wildeboer u. a. recht hat.

Daſs Prv 13, 1 in St. I ein Verbum notwendig ist, kann nicht bezweifelt werden. Einfacher und durch den Parallelismus mehr empfohlen als Dyserinck-Wildeboers Vorschlag, אֹהֵב statt אָב zu lesen, wäre die einfache Vokalisation בֵּן oder בָּן („der Weise merkt auf die Lehre des Vaters"). MT ist wohl durch 10, 1 veranlaſst.

Paderborn. N. Peters.



Thr 1—5.

Von Dr P. Elred Laur in Marienstatt (Nassau).

Kap. 5. (Hebräischer Text.)

1 זְכֹר יַהְוֶה מֶה־הָיָה לָנוּ הַבֵּט וּרְאֵה חֶרְפָּתֵנוּ׃
2 נַחֲלָתֵנוּ נֶהֶפְכָה לְזָרִים בָּתֵּינוּ נִתְּנוּ לְנָכְרִים׃
3 יְתוֹמִים הָיִינוּ אֵין אָב אִמֹּתֵינוּ כְּאַלְמָנוֹת׃
4 מֵימֵינוּ בְּכֶסֶף שָׁתִינוּ עֵצֵינוּ בִּמְחִיר יָבֹאוּ׃
5 עַל־צַוָּארֵנוּ נִכְבַּדְנוּ יָגַעְנוּ וְלֹא־הוּנַּח לָנוּ׃
6 לְמִצְרַיִם נָתַנּוּ יָדֵנוּ וּלְאַשּׁוּר נִשְׂכַּרְנוּ בְלָחֶם׃
7 אֲבֹתֵינוּ חָטְאוּ וְאֵינָם וַאֲנַחְנוּ עֲוֹנֵמוּ סָבָלְנוּ׃
8 עֲבָדִים מָשְׁלוּ בָנוּ פֹּרֵק אֵין מִיָּדָם׃
9 בְּנַפְשֵׁנוּ נָבִיא לַחְמֵנוּ מִפְּנֵי חֶרֶב הַמִּדְבָּר׃
10 עוֹרֵנוּ כְּתַנּוּר נִכְמָר מִפְּנֵי זַלְעֲפוֹת רָעָב׃
11 נָשִׁים בְּצִיּוֹן עִנּוּ בְּתֻלֹת בְּעָרֵי יְהוּדָה׃

Bemerkungen. Kap. 5.

V. 1. Für das K^etīb הַבִּיטָה des MT erwartet man הַבֵּט, und אֶת kann man leicht entbehren. — V. 2. Nach בָּתֵּינוּ fügt Budde[1] נִתְּנוּ ein, das die fehlende Hebung treffend ersetzt. — V. 3. Das K^etīb אֵין ist allein richtig. — V. 5. Der Text von a befriedigt nicht. Vor עַל ein עֹל zu lesen, geht aus metrischen Gründen nicht an und hebt überdies keineswegs die Schwierigkeit. In der richtigen Vermutung, dafs die Kritik bei dem Verbum einzusetzen hat, schlägt Budde vor, הֻרְדַּפְנוּ zu lesen. Indes dürfte Chald. das richtige getroffen haben, wenn er folgendermafsen paraphrasiert: על פרקת צורנא אטעננא. Ich lese

[1] A. a. O. 105.

Kap. 5. (Übersetzung.)

1 Gedenke, Herr, was uns begegnet, schau an[1] und siehe unsere Schmach!
2 Unser Erbe ist an Fremde gekommen, unsere Häuser sind an Ausländer vergabt.
3 Waisen sind wir, [ ] ohne Vater, unsere Mütter Witwen gleich.
4 Unser Wasser trinken wir gen Entgelt, unser Holz erwerben wir um Kaufpreis.
5 Auf unserem Rücken tragen schwere Lasten wir; müde sind wir, doch man läſst uns keine Ruhe.
6 Den Ägyptern haben wir uns unterworfen und den Assyrern uns um Brot verdingt.
7 Unsere Väter haben gesündigt und sind nicht mehr, und wir, wir müssen ihre Sünden tragen.
8 Knechte herrschen jetzt über uns, niemand befreit uns aus ihrer Hand.
9 Unter Lebensgefahr verschaffen wir uns Brot vor dem Schwerte der Wüste.
10 Unsere Haut ist durchglüht wie ein Ofen vor dem Glutwind des Hungers.
11 Weiber schändeten sie in Sion, Jungfrauen in den Städten Judas.

---

demnach נִכְבָּדְנוּ für נִרְדָּפְנוּ. — V. 6. „Der schwierigste Vers des Kapitels“, sagt Budde. Bickell[2] scheint LXX und Syr. gefolgt zu sein, wenn er מִצְרַיִם und אַשּׁוּר als Subjekte fungieren läſst. Besser hatte der Gelehrte früher[3] nach Vulg. und Chald. vor beiden Wörtern ein לְ ergänzt. Für יָד ist wohl besser יָדְנוּ zu lesen, und in b wird man statt einer Form vom Stamme שׂבע eine solche von der Wurzel שׂכר zu wählen haben. Ich lese demnach den zweiten Stichus des Verses וּלְאַשּׁוּר נִשְׂכַּרְנוּ בְלֶחֶם = „und an Assur verdingen wir uns um Brot“. — V. 7. Die zweite Vershälfte hat zu viele Hebungen, und doch kann man keines der Worte entbehren. Man lese darum für עֲוֹנֹתֵיהֶם

---

[1] Die im Druck gesperrten Wörter weisen auf die von uns gemachten Vorschläge zur Textverbesserung hin.

[2] Vgl. Budde a. a. O.

[3] Carmina V[is] T[i] metrice, Innsbruck 1882, 120.

12 שָׂרִים בְּיָדָם נִתְלוּ　　וּפְנֵי זְקֵנִים לֹא־נֶהְדָּרוּ׃
13 בַּחוּרִים בִּטְחוֹן נָשָׂאוּ　　וּנְעָרִים בָּעֵץ כָּשָׁלוּ׃
14 זְקֵנִים מִשַּׁעַר שָׁבָתוּ　　בַּחוּרִים מִנְּגִינָתָם׃
15 נִשְׁבַּת מְשׂוֹשׂ לִבֵּנוּ　　נֶהְפַּךְ לְאֵבֶל מְחוֹלֵנוּ׃
16 נָפְלָה עֲטֶרֶת רֹאשֵׁנוּ　　אוֹי־נָא לָנוּ כִּי חָטָאנוּ׃
17 עַל־זֶה הָיָה דָוֶה לִבֵּנוּ　　עַל־אֵלֶּה חָשְׁכוּ עֵינֵינוּ׃
18 עַל־הַר־צִיּוֹן שֶׁשָּׁמֵם　　שׁוּעָלִים הִלְּכוּ־בוֹ׃
19 וְאַתָּה יַהְוָה לְעוֹלָם　　כִּסְאֲךָ לְדוֹר וָדוֹר׃
20 לָמָּה לָנֶצַח תִּשְׁכָּחֵנוּ　　תַּעַזְבֵנוּ לְאֹרֶךְ יָמִים׃
21 הֲשִׁיבֵנוּ יַהְוָה ׀ וְנָשׁוּבָה　　חַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם׃
22 כִּי אִם־מָאֹס מְאַסְתָּנוּ　　קָצַפְתָּ עָלֵינוּ עַד־מְאֹד׃

---

die kürzere Form עֻוֹנֵמוּ. — V. 12. Vor פְּנֵי des zweiten Stichus ergänze man ein ו. — V. 13. Für טְחוֹן lies בִּטְחוֹן. — V. 15. Entsprechend der Niphalform נֶהְפַּךְ in b lese ich in a נִשְׁבַּת statt שָׁבַת. — V. 19. תֵּשֵׁב stört das Metrum, mag man es nun zum ersten oder zum zweiten Versteil ziehen. Es ist ein späterer Zusatz eines Schreibers und stammt aus den Psalmen (vgl. Ps 9, 8; 102, 13). — V. 21. Pasek nach dem Worte יַהְוָה! Der Vers ist zu lang; darauf weist wohl das Zeichen hin. Man tilge אֵלֶיךָ. Wie aus dem zweiten Stichus des Verses hervorgeht, bittet der Verfasser des Gebetes nicht um Rückkehr und

---

Anhang.

Kap. 1 (Übersetzung)[1].

1 Wie sitzt doch vereinsamt　die einst volkreiche Stadt!
Einer Witwe gleich ist geworden　die Herrin unter den Völkern.
Die Fürstin unter den Provinzen　ist Frönerin geworden.
2 Bitterlich weint sie des Nachts,　Tränen auf der Wange.
Doch ist keiner, der sie tröstet　von all ihren Buhlen.
All ihre Freunde haben sie treulos verlassen,　sind feind ihr geworden.

---

[1] Den hebräischen Text mit Bemerkungen s. BZ III 253—262. Man lese in 3c: מְנוֹחַ statt: מָנוֹחַ; in 4c: מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד statt: מִבְּלִי בָּאֵי מוֹעֵד.

12 Fürsten wurden von ihnen erhängt, und die Ältesten wurden verachtet.
13 Jünglinge mühen sich beim Mahlen ab, Knaben brechen unterm Holz zusammen.
14 Greise müssen feiern vom Tore, Jünglinge von ihrem Saitenspiel.
15 Genommen ist die Freude unseres Herzens, verwandelt ist in Trauer unser Reigen.
16 Gefallen ist die Krone unseres Hauptes. Weh uns, dafs wir gesündigt haben!
17 Darüber ist voll Kummer unser Herz, darüber sind verdunkelt unsere Augen,
18 Über den Berg Sion, der verödet, auf dem jetzt Füchse streifen.
19 Du aber, Herr, bleibst ewiglich [ ], dein Thron von Geschlecht zu Geschlecht.
20 Warum willst du auf immer uns vergessen, uns verlassen die Lebtage lang?
21 Führ uns heim, o Herr, [ ] und wir kehren heim, bring die Tage wieder, die wir ehdem hatten.
22 Du willst uns doch nicht ganz verwerfen, uns zürnen bis zum Übermafs?

Umkehr zu Jahwe, sondern um Befreiung aus der Gefangenschaft, um Heimkehr (vgl. Jer 38, 18); demnach ist zu übersetzen: „Führ uns heim, o Herr, und wir kehren heim."

---

3 Fortgezogen ist Juda ob des Elendes und der Mühsal Last.
Sie weilt unter den Heiden, findet keine Ruhe.
All ihre Verfolger erhaschen sie inmitten ihrer Drangsal.
4 Die Wege nach Sion trauern ohne Festespilger.
Ihre Tore allsamt sind verödet, ihre Priester seufzen.
Und ihre Jungfrauen härmen sich, und sie, ihr ist wehe.
5 Herr geworden sind ihre Bedränger, wohlgemut ihre Feinde.
Hat doch der Herr sie gänzlich verstofsen ob der Menge ihrer Sünden.
Ihre Kindlein gehen gefangen vor dem Bedränger.

6	Gewichen ist von Sions Tochter	all ihr Glanz.
	Ihre Fürsten sind gleich Widdern geworden,	finden keine Weide.
	So fliehen sie kraftlos	vor dem Verfolger.
7	Es gedenkt Jerusalem Tag für Tag	seiner Schmach und Verstofsung [ ],
	Als sein Volk in Feindeshand fiel	und kein Helfer sich fand.
	Es sahen sie die Dränger und spotteten	ob ihres Unterganges.
8	Schwer hat gesündigt Jerusalem [ ],	ist in die Irre gegangen.
	All ihre Verehrer verachten sie,	da sie ihre Blöfse geschaut.
	Darum seufzet auch sie	und wendet sich um.
9	Ihres Blutflusses Unreinheit ist an ihren Säumen,	nicht hat sie ihre Zukunft bedacht.
	Da kam sie herunter, fiel tief,	war ohne Tröster.
	Sieh an, o Herr, mein Elend,	denn grofs tut der Feind.
10	Seine Hände hat ausgestreckt der Dränger	nach all ihren Schätzen.
	Ja, sie hat sehen müssen Heiden	in ihr Heiligtum treten,
	Denen du verbotest, zu treten	in deine Gemeinde.
11	All ihr Volk seufzt,	sucht Brot.
	Sie geben ihre Kleinodien hin [ ],	sich zu erquicken.
	Sieh und schaue, o Herr,	wie bin ich verachtet.
12	O, auf mich, ihr alle, die des Weges zieht,	habt acht und schauet,
	Ob ein Schmerz sei gleich meinem Schmerze,	der mir ist zugefügt,
	Mit dem der Herr mich heimgesucht	am Tage seiner Zornesglut.
13	Von seinen Höhen aus hat er Feuer gesandt,	in mein Gebein warf er's hinein.
	Er hat gebreitet ein Netz über meine Füfse,	hat mich rücklings geworfen.
	Er hat mich trostlos gemacht,	kummervoll die ganze Zeit.
14	Festgebunden zu einem Joche sind meine Sünden,	von seiner Hand festgeknüpft.

Aufstiegen sie als Joch auf meinen Nacken, brachen meine Kraft.
Übergeben hat mich der Herr in ihre Hände, nicht kann ich aufrecht stehn.

15 Dahingegeben hat alle meine Helden der Herr in meiner Mitte,
Er hat ausgerufen ein Fest wider mich, zu vernichten meine Jünglinge.
Wie die Kelter hat getreten der Herr die Jungfrau Tochter Juda.

16 Darüber mufs ich weinen, [] mein Auge vergiefst Tränen,
Da fern von mir ein Tröster, mich zu erquicken.
Es sind verstört meine Kinder, denn stark ist der Feind.

17 Ausstrecket Sion ihre Hände, keinen Tröster hat sie.
Es hat entboten der Herr um Jakob ringsum seine Feinde.
Geworden ist Jerusalem zum Abscheu mitten unter ihnen.

18 Ganz gerecht ist der Herr, denn ich hab' ihm getrotzt.
So höret doch allsamt, ihr Völker, und seht meinen Schmerz.
Mufsten doch meine Jungfrauen und Jünglinge in die Gefangenschaft ziehn.

19 Gerufen hab' ich nach meinen Freunden, doch die waren treulos.
All meine Priester und Ältesten sind verschmachtet in der [Stadt,
Indem sie sich Nahrung gesucht zu ihrer Erquickung.

20 Sieh, Herr, wie mir bang ist, meine Eingeweide brennen.
Es windet mein Herz sich in mir, denn bitter weh ist mir.
Draufsen wütet das Schwert und drinnen der Tod.

21 Hört, wie ich seufze, ich hab' keinen Tröster.
All meine Freunde haben's gehört, freuen sich über mein Unheil.[]
Du hast es getan, hast es kommen lassen, hast gerufen den Tag, so mag es ihnen ergehen wie mir.

22 Lafs kommen all ihre Bosheit vor dich, vergelte auch ihnen,
So wie du mir es vergolten ob all meiner Sünden,
Denn gar viele sind meiner Seufzer, mein Herz ist kummervoll.

Griechische Evangelienfragmente auf Ostraka.

Von Prof. Dr A. Bludau in Münster i. W.

Bei dem Worte Ostrakon denken wir wohl zunächst an das Scherbengericht, welches, durch das Gesetz des Kleisthenes gegen Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. in die athenische Staatsverfassung aufgenommen, den Zweck hatte, Bürger, von deren übermächtigem Einflufs eine Störung der ruhigen Entwicklung des Staatslebens zu befürchten war, auf einige Zeit oder auf immer aus dem Staate zu entfernen. Wirklich sind schon vier solcher Scherben, welche mit dem Namen eines zur Verbannung bestimmten politisch Gefährlichen beschrieben sind, durch Ausgrabungen in Athen ans Tageslicht gefördert worden[1]. Indes ist die Sitte, Ostraka als Schreibmaterial zu verwenden, nicht erst durch den Gesetzgebungsakt des Kleisthenes geschaffen worden, sondern sie ist schon vorher allgemein verbreitet gewesen. Schon bei den alten Ägyptern im 2. Jahrtausend v. Chr. hat sich der Gebrauch, auf Scherben zerbrochener Tongefäfse und Kalksteinsplitter mit Tinte und Rohrfeder zu schreiben, gefunden, und diese Scherbenschrift hat sich bis in die arabische Zeit, also bis in das 7. und 8. nachchristliche Jahrhundert hinein erhalten. Durch die Untersuchungen von Ulrich Wilcken, der erst die Grundsteine der Scherbenwissenschaft gelegt hat, sind wir belehrt worden, welch grofse Bedeutung der Tonscherbe als einem Schreibmaterial des Altertums zukommt. Aus einem Zeitraum von über 1000 Jahren, vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 7. Jahrhundert n. Chr., bietet Wilcken in seiner mit

[1] Siehe Corp. Inscr. Attic. IV, 1, 3 (S. 192f) Nr 569—571 und Mitteil. d. k. deutsch. Archäol. Inst., athen. Abt. XXII (1897) 345 ff.

peinlicher Sorgfalt und unendlicher Geduld vorbereiteten Publikation[1] die stattliche Zahl von 1624 Ostraka, welche der heifse und trockene Sandboden Ägyptens uns konserviert hat. Während in der älteren ägyptischen und in der spätrömischen und koptischen Zeit die Scherben zu Briefen, Schulübungen und allen möglichen andern kleinen Schriftstücken benutzt wurden, fanden sie in dem halben Jahrtausend der ptolemäischen und römischen Herrschaft auch Verwendung im Staatsdienste als Quittungen in der königlichen Bank, in der Verwaltung des Staatsschatzes und bei der Steuererhebung. In der älteren Zeit war das Material der Ostraka stets der Kalkstein, dem merkwürdigerweise in der griechisch-römischen Zeit die tönerne Topfscherbe sozusagen den Rang streitig gemacht hat, während wir in der christlichen Zeit dann beide Materiale nebeneinander im Gebrauche antreffen.

Da einzelne Ostraka auch mit literarischen griechischen Texten, z. B. aus Euripides, beschrieben sind[2], so konnte man wohl die Hoffnung hegen, dafs auch Bibeltexte unter dieser Ostraka-Literatur sich vorfinden werden. Noch im Jahre 1899 mufste Nestle[3] in seiner Einführung in das griechische Neue Testament notieren, dafs Neutestamentliches auf Ostraka bisher nicht nachgewiesen sei. Seitdem aber ist das „Handschriftenmaterial" des griechischen Neuen Testaments auch durch Funde dieser Art bereichert worden.

I. Der verdiente Koptologe W. E. Crum hat in seinen „Coptic Ostraca"[4] unter den zahlreichen Scherben in koptischer Sprache aus christlicher Zeit auch einige griechische publiziert, welche Schrifttexte enthalten[5], darunter zwei Sprüche aus dem

---

[1] Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien, zwei Bände, Leipzig und Berlin 1899.

[2] Siehe Wilcken, Griech. Ostr. Nr 1147 (II 300); vgl. Wochenschr. f. klass. Phil. 1889 Nr 25, 701.

[3] Einführung in das griech. Neue Test.², Göttingen 1899, 43.

[4] Coptic Ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others, London 1902.

[5] Nr 512 (S. 81) Z. 1 2 lautet: Ⳁ καρδιαν καθαρα (= ραν) φιλανθρωπος κτισον εν εμοι και σοσον (= σωσον) μοι (= με); vgl. Ps 50, 12. —

Lukasevangelium. Auf Nr 514 (S. 81) stehen in den ersten fünf Zeilen die Worte aus Ps 117, 27: συστησασθαι (= -σθε) εορτην (εν fehlt) τοις πυκαζουσιν εως τον τον (= των) γερατον (= κερατων) του θυσιαστηριου (26) ευλογεμενος (= -γη-) ο ερχομενος εν ονοματι $\overline{κυ}$ + [1]. Darauf folgen in den nächsten vier Zeilen die Worte aus Lk 1, 28:

Μα]ρια καιχαριτο
μενη ọ κς με
[τα σου] και τω
τω

Auf einem andern Fragment Nr 515 (S. 81) stehen folgende Worte aus Lk 1, 42 und 28 geschrieben:

ευλογιμενη και ẹ
νηξι θεοδοκου
του ευλογιμεν
ου γαρπος της ḳυ
σου καιχαριτωμη
νη

Crum zählt (S. 1) diese beiden Nummern zur Rubrik „Biblical". Aber sowohl die Verbindung der Verse Ps 117, 27 und 26 mit Lk 1, 28 auf Nr 514, wie die von Lk 1, 42 mit 28 auf Nr 515, und erst recht der Wortlaut dieses Lobspruches auf Maria zeigt, dafs es sich um einen liturgischen Text handelt. Auch auf Nr 518 (S. 3, 82) steht ja Z. 1—3 eine Lobpreisung Marias, die der Stelle Lk 1, 28 entnommen ist: χαιρε μαρια καιχαριτουμενη ω (= κεχαριτωμενη ο) κς μετα σου και τ[ο] [π]$\overline{να}$ τω (= το) αγιον, und Z. 12—15 (Verso) sind zu lesen die Worte nach Lk 1, 28 und 42: χαιρε καιχαριτομενοι (= κεχαριτωμενη) μαρια ο κς μετα σου ευλογημενου (= -η) σοι (= συ) εν κυνηξι (= γυναιξι) και ευλογημενος ο καρπος της κυλια (= κοιλιας) σου οδι (= οτι) χρηστος (= χριστον) ενελα-

---

Nr 513 (S. 81) enthält Z. 5—13 Worte aus Ps 113, 1 2 4 5 6 mit vielfachen Irrtümern und Auslassungen.

[1] Über die häufige Verwechslung der Vokale e, ê oder i für ai, ei, eu oder oi und umgekehrt, ebenso über die Verwechslung von κ und γ siehe Crum, Coptic Ostraca xx.

βεν (= συνελαβες) του (= τον) υιον του θυ το λυτρωτης (= τον λυτρωτην) των ψ[υ]χων ημων [1]. In der Liturgie der abessinischen Jakobiten (ägyptischer Ritus) werden die einzelnen Sätzchen des ‚Ave Maria' abwechselnd von Priester und Volk gebetet[2].

Mit diesen Sprüchen aus Lk könnte man auch den Hymnus an Maria vergleichen, den R. Reitzenstein[3] auf einem stark lädierten, etwa dem 6. Jahrhundert zuzuweisenden ägyptischen Ostrakon gefunden hat; die erste Hälfte desselben bietet reiche Zitate aus der Verkündigungsgeschichte Lk 1, 28b—38, weicht aber von dem Texte des Lukasevangeliums bedeutend ab[4].

Crums Ostraka stammen sämtlich aus Oberägypten, meistens aus der Gegend von Djême (Memnonion, heute Medinet Habu) auf der Westseite von Theben, wohl aus dem Kloster des hl. Phoebammon, das von den Christen in den Ruinen des bekannten altägyptischen Tempels Dêr el Baḥrî auf dem Westufer Thebens angelegt worden war[5]. Die armen Mönche dieses Klosters, denen der Papyrus zu kostspielig war, haben vielleicht diese Kalksteinsplitter[6] mit liturgischen Gebetstexten beschrieben. Zeitlich und örtlich hängen die griechischen Texte mit den koptischen zusammen; sie gehören dem 7. und 8. Jahrhundert an. Ed. Reufs war im Irrtum, als er behauptete[7], es sei gewifs, dafs im 4. Jahrhundert n. Chr.

---

[1] Vgl. noch Nr Ad 39 (S. 4, 95) Z. 21—23 und Lk 1, 28. — Crum selbst bemerkt zu Nr 518 Z. 12—20: „approximately the eastern form of the ‚Ave Maria'" (S. 3).

[2] Siehe Brightman, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896, 218.

[3] Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strafsburger Bibliothek, Strafsburg 1901, 112—131.

[4] Der Herausgeber sieht darin ein neues Evangelienbruchstück, dem gegenüber der Lukastext sekundär sein soll; siehe dagegen Anrich in ThLz 1902, 304; Bardenhewer, Mariä Verkündigung (BSt X, 5), Freib. i. Br. 1905, 15 A. 2.

[5] Vgl. Crum a. a. O. xvi f.

[6] Auch diese pflegt man als Ostraka zu bezeichnen, wie auch die Kopten die Tonscherbe und das Kalksteinfragment mit ein und demselben Worte benennen; siehe Crum a. a. O. x f.

[7] Geschichte der hl. Schriften des Neuen Testaments 6, Braunschweig 1887, 494.

die griechische Sprache in Ägypten selbst bei Priestern und Mönchen fast unbekannt und beim Volke, aufser den Städten, wohl nie sehr bekannt gewesen sei. Die griechischen Papyri und Ostraka, die wir bis zur byzantinischen (d. h. hier die Zeit vor der arabischen Okkupation) und arabischen Zeit vorfinden, beweisen das Gegenteil. Crum[1] bemerkt von der griechischen Sprache des 7. und 8. Jahrhunderts in Ägypten: „The language of the church too was doubtless Greek."

II. Unter den Publikationen griechisch-christlicher Ostraka ist wohl eine der bedeutendsten die des Chefinspektors der Verwaltung der Altertümer in Assiut Gustave Lefebvre: Fragments Grecs des Évangiles sur Ostraka, im Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, t. IV, Le Caire 1904[2]. Diese 20 gröfseren und kleineren Ostraka sind mit griechischen Evangelientexten beschrieben. Der nähere Fundort und die Umstände der Entdeckung konnten nicht mehr ermittelt werden: „Dans un kôm par un chercheur de sebakh, ou dans une nécropole par un fouilleur clandestin? Nous l'ignorons" (S. 1). Bereits vor zehn Jahren sind sie von Bouriant in Oberägypten angekauft worden; die Scherben bilden jetzt eine „Zierde" des Institut français d'archéologie orientale. Nach den Schriftzügen, die von drei verschiedenen Händen herrühren und meistens eine ziemlich regelmäfsige, bisweilen elegante Unziale zeigen, aber auch eine Neigung zur Kursive verraten, ist zu vermuten, dafs diese Scherben etwa im 7. Jahrhundert n. Chr., also in der Zeit der arabischen Eroberung beschrieben sind. Eine Menge von Schreibversehen ist in dem Text wahrzunehmen. Eine Reihe von Fehlern beruht auf dem Itacismus, so παραλαμβανι = -ει, πεδηου oder πεδιιου = παιδιου, η με = ει μη, εδωκαιν = εδωκεν. Viele Worte sind orthographisch verschrieben, so εις τον σταυρωσεν = εις το σταυ-

[1] Coptic Ostraca xxi; vgl. xvi; siehe auch H. R. Hall, Coptic and Greek texts of the christian period from ostraca, stelae etc., in the British Museum, London 1905, passim.

[2] Ich benutze einen Separatabdruck, den mir Herr Geheimrat Prof. Dr Weifsbrodt-Braunsberg gütigst zur Verfügung stellte.

ρωσαι, φωνησεν = φωνησαι, ομμι = ονοματι, οδοτας = οδοντας, ιπεν = ιπε = ειπε, ασταλμενος = απεσταλμενος, πανται = παντες, ακηκοαντας = ακηκοοτας, αρχιεριαν = αρχιερεα, κεσαραν = καισαρα. Öfters ist der Schlufsbuchstabe fortgefallen, z. B. του für τους, το für τον, μεριστη für μεριστην, ε für εν, αυτο für αυτου, ου für ουν, ηκουσαμε für -μεν, παντε für -τες, παραλαβοντε für -τες. Die Verdoppelung ist unterblieben: φυλασεστε für φυλάσσεσθε, περισευιν für περισσευειν, πολα für πολλα, παρησια für παρρησια, ηγαρευσαν für ηγγαρευσαν, ηνεκα für ηνεγκα. Auch eine Reihe von Abkürzungen bemerken wir: C⳨OC = σταυρος, einmal ⳨ON[1], α̅ν̅ο̅ς̅ = ανθρωπος; ο¯ für ον, z. B. συλλαβο¯τες, εισηγαγο¯, λεγο¯τες. Nach der paläographischen Gewohnheit jener Zeit finden wir häufig geschrieben: Ḣ und Ẏ, ϊ oder selbst ΐ.

Das Material ist die Tonscherbe; nur die konvexe Seite, also die glatte Aufsenseite des Gefäfses, die allein geeignet zum Schreiben war, ist benutzt, und nur subsidiär die konkave (wie bei Nr 5).

Zehn Ostraka (Nr 7—16), die den fortlaufenden Text von Lk 22, 40—71 bieten, sind durch die Zahlzeichen ά—ί (= 1—10) markiert; bei einigen Nummern steht neben dem Zahlzeichen noch ein O und dabei zwei oder drei Punkte, z. B. ΓΟ̣ oder ΔΟ̤, ΖΟ:, oder wie auf Nr 15 ÖΘ.

Folgende Texte sind fragmentarisch auf diesen Ostraka enthalten[2]:

1. Mt 27, 31 και απηγαγον — σταυρον αυτου 32. Der Text zeigt aufser Schreibfehlern keine bemerkenswerte Variante. Unter dem Text steht: ΘW = MΘ, d. h. ohne Zweifel Μ(ατ)θ[αιος].

2. Mk 5, 40 παραλαμβανει — ταλε[ιθ...] 41. Umrahmt ist der Text des Ostrakons von den Worten: α̣ : μαρκος η θυγατηρ ϊαειρ[ου]; die Perikope von der Auferweckung der Tochter des Jairus beginnt mit Mk 5, 22.

[1] Zu dieser crux monogrammatica siehe F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst I, Freib. i. Br. 1896, 131 f.

[2] Ich übergehe die Schreibversehen.



3. Mk 9, 17 διδ[ασκ]αλε [η]νεκα τ[ον υιο]ν μου; das Ende von V. 17 fehlt, denn Z. 3 beginnt sofort V. 18 mit α[...] ρησι (= ρησσει) αυτον ἀφριζει — ξηρηνετε. Es fehlt das Subjekt in dem Satze, vielleicht ist in der Lücke am Anfang πνμ = πνευμα zu ergänzen; αυτον hinter ρησσει haben auch ABCIL..., während ℵD es fortlassen. In Z. 4 fehlt και vor αφριζει, das alle Mss haben. Von dem Worte (Z. 5) ξηραινεται (V. 18) an fehlt alles bis V. 22, der sofort in Z. 6 einsetzt mit και εις πυρ και εις υδωρ; darauf folgt in Z. 7: γεγονος π[...] und in Z. 8: χη και νης[...]. — Es fehlt also der Anfang von V. 22 και πολλακις και; für υδατα steht υδωρ. Die verstümmelten Zeilen 7 und 8 vermag Lefebvre (S. 4) nicht zu deuten. Es ist wohl zu ergänzen: π[ροσευ]χη και νησ[τεια] = Mk 9, 29. Am Schlufs des Ostrakons steht: Μαρκ[ος...]. Die Zusammenstellung dieser Verse aus Mk 9 bleibt rätselhaft.

4. Mk 15, 21 [Σιμων]α — σταυρου αυτου.

Z. 2 απ' vor αγρου wie ℵABCL; απο DNX. Z. 5 σταυρου (= σταυρον), sonst überall τον σταυρον.

5. Lk 12, 13 [..] διδασκαλε — περισευι[ν] 15.

Z. 2 ἴπεν für ιπε = ειπε; D ειπον. Z. 9 κρητην = κριτην c. ℵBDL..., δικαστην AQRX. Auf der konkaven Rückseite stehen noch drei Zeilen, in denen Lefebvre (S. 5) den Namen des Besitzers dieser Scherbe vermutet. Die erste Zeile lautet: Λουκας : α. In den folgenden zwei Zeilen hat schon Deifsmann[1] richtig ein Fragment aus Mk 9, 3 gesehen:

στιλβοντ[α λευκα λιαν ως χιων]
οι[α γ]ναφε[υς.

6. Lk 12, 15 τινι η ζωη — ευφορησεν 16.

Es liegt die Fortsetzung von Nr 5 vor. Z. 4 steht εν irrtümlich für εκ. Z. 10 fehlt nach τινος das von allen Textzeugen gebrachte πλουσιου. Auf dem Verso steht: Λουκας B̄.

7. Lk 22, 40 γενομενος — [γινε]σθω 42; 45 και αν[αστας — ελθων.

---

[1] Christliche Welt 1906 Nr 1, S. 19—21.

An der rechten Seite steht quer geschrieben: Λουκας: α̣. Z. 6 [προ]σηυχατο könnte sein προσηυχετο, D προσευχετο, it vg, oder προσηυξατο c. ℵT (προσευξ.) 72. 124. Die Verse 43 und 44 sind also übergangen wie in ℵ^a AB sah Athan. Cyr.[1]

8. Lk 22, 45 [προς τ]ους μαθητας — εσομενον 49.

Es ist die Fortsetzung von Nr 7. Als Überschrift steht: Λουκας: Β[Ö]. Z. 4 (V. 47) ετι αυτου c. ℵAB, ετι δε DEH... Z. 5 (V. 47) αυτοις c. ΓΛ al, αυτους ℵABD. Z. 6 (V. 48) ο δε ις c. AD, Ιησους δε ℵBL.

9. Lk 22, 49 ειπαν 49 — εν τω (ιερω) 53.

Das links abgebrochene Fragment bietet die Fortsetzung von Nr 8, Z. 4 (V. 50) τον του αρχιερεως δουλου (vgl. Jo 18, 10), sonst τον δουλον του αρχιερεως ADR...; του αρχιερεως τον δουλον ℵBLT... Z. 8 (V. 51) ο ις̄; B om. ο. Z. 10 (V. 52) ο ις̄ c. LR; ις̄ ℵABT... Z. 11 (V. 52) επ αυτον c. ABDS, προς ℵGHR. Z. 14 (V. 52) εξηλθετε (Mt Mk); εξηλθατε ℵBDL, εξεληλυθατε ΑΓΔΛ; vgl. Mt 26, 55; Mk 14, 48. Z. 17 (V. 53) fehlt μεθ υμων c. pauc. sah text woid. — Unter dem Text steht Λουκας Γ (verkehrt), neben der Zeile 13 14 am Rande ΓΟ̣.

10. Lk 22, 53 ιερω — μακροθεν 54.

Die schwer lesbaren zwei Fragmente bilden die unmittelbare Fortsetzung von Nr 9. Z. 8 (V. 54) την οικιαν c. ℵBKL, τον οικον ADR...

11. Lk 22, 55 περιαψαντων — ωρας μιας 59.

Auch dieses fast unlesbare Fragment ist die Fortsetzung des vorigen. Z. 1 (V. 55) περιαψαντων c. ℵBLT, αψαντων ADR. Z. 2 [συν]καθισαντων c. ℵAB, περικαθ. DG. Z. 7 (V. 57) αυτον c. AD*E, om. ℵBD. Z. 8 γυναι am Ende des Verses c. ℵBL, vor ουκ οιδα ΑΓΔΛ... Z. 10 (V. 58) εφη c. ℵBKL, ειπεν AD. Überschrieben ist die Scherbe mit Λουκας ε̄.

12. Lk 22, 59 αλλος τις — λαλουντος αυτου 60.

Unmittelbare Fortsetzung von Nr 11. Bei Z. 5 steht am Rande SO: = S′ (n° 6).

---

[1] Siehe Tischendorf. ed. VIII, 694 f; Nestle, Einführung 229; Jacquier, Histoire des livres du Nouv. Test. II, Paris 1905, 505 f.



13. Lk 22, 60 [εφωνησεν αλεκτωρ και στρα]φεις — αλεκτορα 61.

Fortsetzung von Nr 12. Z. 5 (V. 61) ρηματος c. ℵBL ..., λογου ADΓ ... Am Schlufs steht KA (umgekehrt) = [Λου]κα[ς]. Neben Z. 5 6 steht ZO: = n° 7.

14. Lk 22, 61 φωνησαι — ο παισας σε 64.

Fortsetzung. Z. 1 (V. 62) nur και εξελθων ohne εξω. Überschrieben ist dies obere Bruchstück einer Platte mit: Λουκ[ας] η.

15. Lk 22, 65 και ετερα — του θυ 69.

Unmittelbare Fortsetzung. Z. 3 (V. 66) η ημερα; der Artikel fehlt in allen Mss. Z. 7 (V. 66) απηγαγον c. ℵBD, ανηγαγον AL ... Z. 9 (V. 66) ειπε c. AXΓΔ, ειπον ℵBL. Z. 11 (V. 68) ου μη αποκριθητε ohne den Zusatz μοι η απολυσητε (so ADXΓ) c. ℵBLT cop. Unter dem Text steht Ö̈Θ ·Θ̤̈· Λουκας (umgekehrt).

16. Lk 22, 70 ειπαν δε — στοματος 71.

Fortsetzung. Z. 1 (V. 70) ειπαν c. ℵBLT, ειπον ADXΓ; ebenso Z. 6. V. 71 τι ετι χρειαν εχομεν μαρτυριαν (= -ιας) c. ℵADR, εχομεν μαρτ. χρειαν BLT. Neben Z. 6 7 steht am Rande IȮ = n° 10.

17. Jo 1, 1 εν αρχη — ανον (= ανθρωπον) 9.

Z. 4 (V. 4) hat der Schreiber vor αυτω, getäuscht durch vorhergehendes γεγονεν, ein εν ausfallen lassen. Es liegt kein Grund vor, mit Lefebvre (S. 12) anzunehmen, dafs εν absichtlich fortgelassen sei, um den Abschlufs des Gedankens nach ο γεγονεν (V. 3) anzuzeigen, denn αυτω ohne εν wäre eine zu harte Konstruktion: χωρις αυτου εγενετο ουδε εν. Ο γεγονεν (om. εν) αυτω ζωη κτλ. Ob der Schreiber den Text so interpungiert haben will, wissen wir nicht. Denn Ambrosius bemerkt zu Ps 36, 35: Alexandrini quidem et Aegyptii legunt: „Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est“, et interposita distinctione subiiciunt: „In ipso vita est“[1].

Z. 6 (V. 4) ην c. ABL, εστιν ℵD[2]. V. 4 και ζωη ohne Art. η, der in allen Mss sich findet.

---

[1] Migne XIV 984; siehe Tischendorf. ed. VIII, 740 f.

[2] Die richtige Lesart ist ην; εστιν findet sich schon in Mss, die dem Origenes bekannt sind (In Evang. Io. ed. Brooke II 84) und ist eine ab-

18. Jo 1, 14 και ο λογος — εν ημι[ν]; 15 Ιωαννης — [οτι ο νο]μ[ος?

Die Scherbe ist rechts arg verstümmelt. V. 14 ist nur zur Hälfte geschrieben. V. 15 λεγων c. ℵ^a ABC, om. ℵ*D. ον ιπον (= ειπον) c. ℵ^{cb} AB^3 DL, ο ειπων ℵ^a B*, ℵ* om. V. 16 οτι c. ℵBC*D, και AC^3 EF ...

19. Jo 18, 19 ο ουν αρχιερευς — Σιμων Πετρος 25.

Z. 3 (V. 20) ις c. ℵ*^c BD, ο ις ℵCXY... Z. 4 (V. 20) ελαλησα c. C^3 D, λελαληκα ℵABC*L; παντε (= παντες) c. ℵABC*, παντοθεν min. Z. 10 (V. 21) ισασιν, in den Mss steht οιδασιν. Z. 14 (V. 23) ο δε [ι]ς ειπεν sah cop syr^{sch}, απεκριθη αυτω ις ℵ* 13 69 124. Z. 18 (V. 24) ουν c. BC*LX, om. ACD^3; ℵ hat δε = sah syr^{sch}. — Auf der Rückseite des Ostrakons steht Ϊωαννης.

20. Jo 19, 15 [ουκ] εχομεν — βαστα[ζων] 17.

Z. 3 (V. 16) αυτον αυτοις c. ABD, αυτοις αυτον ℵ. Z. 6 (V. 16) παραλαβοντε (= -τες) c. ℵ* (λαβοντες) M 1 13 61 ..., παρελαβον δε AEHIKS, παρελαβον ουν BLX 33. Z. 8 (V. 16) απηγαγον c. ℵ*^c MU, και απηγαγον A. V. 17 και ην βασταζων, die Mss haben και βασταζων. — Wahrscheinlich ist noch unter dem Texte zu lesen ά Ι[ωαννης].

Der Bibeltext unserer Ostraka nähert sich am häufigsten dem Texte des Sinaiticus und differiert gewöhnlich mit dem des Cod. D. An andern Stellen geht er bald mit dem Text des Alex., Vat., Paris., bald entfernt er sich von ihnen. Jedenfalls lernen wir auf den Ostraka den im 7. oder 8. Jahrhundert in Ägypten üblichen Text des Neuen Testaments kennen.

Des weiteren ist klar, dafs die zehn numerierten Ostraka Nr 7—16 einen fortlaufenden Text aus der Leidensgeschichte Lk 22, 40—71 geben, ebenso wie die Ostraka Nr 5 und 6 den fortlaufenden Text von Lk 12, 13—16 bieten. Auch Nr 17 und 18 gehören einer Serie an, nur dafs hier ein Ostrakon, das die Lücke zwischen Jo 1, 1—9 und Jo 1, 14—17 ausfüllt, fehlt. Diese Beobachtung kann uns die Antwort auf die Frage geben, zu welchem Zwecke man wohl diese Scherben

---

sichtliche Korrektur mit Bezug auf γέγονεν; vgl. Loisy, Etudes évangéliques, Paris 1902, 131 n. 4.

mit Evangelientexten beschrieben habe. Perdrizet wollte, wie der Herausgeber unserer Ostraka (S. 2, n. 2) mitteilt, an Amulette[1] denken. Diese Vermutung wird schon durch die Serie der zehn Ostraka widerlegt. Lefebvre selbst, dem Deifsmann[2] zustimmt, ist der Meinung, dafs die Scherben beschrieben worden seien, um ein billiges Evangelienlektionar herzustellen, ein „Lese- oder Vorlesebuch" mit ausgewählten Perikopen oder vielleicht auch dem fortlaufenden Text der einzelnen Evangelien. Im letzteren Falle allerdings wäre der Haufe der beschriebenen Scherben wohl allzu grofs geworden. Wären nur einige wenige Bibelfragmente auf Ostraka uns erhalten, könnten wir sie vielleicht, wie Deifsmann früher[3] es wollte, in die Schulstube verweisen. Das läfst aber schon die ausgebildete Schrift unserer Ostraka nicht zu. Es wird bei der Vermutung Lefebvres bleiben müssen. Es ist eine, wenn auch unvollständige „Armenbibel", die wir vor uns haben. Wertlose Überreste von Topfscherben, aufgelesen von den Schutthaufen, dienten dem Proletarier als Schreibmaterial. In den besseren Kreisen galt die Benutzung des Ostrakons als Beschreibstoff nicht für fashionable[4], dagegen in den unbemittelten Volksschichten war es wegen seiner Kostenlosigkeit und grofsen Haltbarkeit ein beliebtes Schreibmaterial. Man fabrizierte ja nicht diese Scherben, sondern las sie vom nächsten Schutthaufen auf. Vielleicht war es ein besitzloser Mönch oder Einsiedler oder ein Armer aus dem Volke überhaupt, für den der Papyrus zu kostspielig und unerschwinglich war, „qui avait déposé sur un fragment de sa vaiselle ce témoignage d'une piété naïve et destiné ces humbles documents à sanctifier ou sa cellule d'anachorète ou son foyer de famille"[5].

---

[1] Über alt- und neutest. Texte, als Phylakterien gebraucht, siehe R. Heim, Incantamenta magica, in Jahrb. für Philol. Suppl. XIX (1893) 520.

[2] Christl. Welt 1906 Nr 1, S. 21.

[3] ThLz 1901, 67.

[4] Vgl. Crum, Coptic Ostraca x f; Wilcken, Griech. Ostr. I 12.

[5] Egger, Observations sur quelques fragments de poterie antique, in den Mémoires de l'Acad. des Inscr. XXI[1], Paris 1857, 377.

III. Nicht zu den Ostraka, aber doch zu den Dokumenten des ntl Textes auf Ton gehört das in Megara entdeckte Bruchstück einer Tafel mit dem Text des Vaterunsers nach Mt 6, 9ff. Den Text dieser Tontafel, jetzt im athenischen Nationalmuseum Nr 12227, veröffentlichte R. Knopf in den Mitteil. des k. deutsch. Archäol. Inst., athen. Abt. XXV (1900) 313ff[1]. Die Schrift ist hier nicht wie auf den Ostraka mit Tinte aufgeschrieben, sondern in den noch weichen Ton mit dem Griffel eingekratzt, dann durch Brennen der Tafel fixiert. Die jetzt nur noch 13,5 cm hohe, 12 cm breite, 2 cm dicke Tafel ist oben und links abgebrochen und enthält auf acht Zeilen nur einige wenige Worte des Vaterunsers nach Mt 6, 11—13 zwischen den Worten ε]πιουσιον bis πονηρου. Knopf weist die Tafel dem 4. Jahrhundert zu. Neue Varianten werden nicht geboten, von auch sonst bekannten sind, wenn wir von offenbaren Schreibfehlern absehen, folgende bemerkenswert.

Z. 4 (V. 12) αφιομεν c. DELΔΠ**, αφιεμεν ℵ^c^GKMSU . . ., αφηκαμεν ℵ*BZ 1. 124 . . . (Lk 11, 4 αφιομεν ℵ^c^ABCDE . . ., αφιεμεν ℵ*FLMSU . .). Die Doxologie am Ende fehlt, wie bei dem älteren, ursprünglicheren Zweig der Überlieferung[2]. Das Vaterunser (η ευαγγελικη ευχη) in einem griechischen Gebet gegen Behexung und Krankheit, welches Wilcken[3] auf einem Papyrus des 6. Jahrhunderts gefunden hat, enthält die Doxologie in verkürzter Form: [σου γαρ εστιν] η δοξ[α εις] τους αιων[ας . . .].

Es sind allerdings nicht lapides pretiosi, die unsere Ostraka repräsentieren, aber für die Textkritiker des Neuen Testamentes mögen auch in diesem Falle in sensu accommodato die Worte des Psalmisten (101, 15) gelten: εὐδόκησαν οἱ δοῦλοί σου τοὺς λίθους . . ., καὶ τὸν χοῦν . . . οἰκτειρήσουσιν.

---

[1] Vgl. Knopf in ZntW II (1902) 228 ff; Nestle ebd. 347.

[2] Siehe Tischendorf. ed. VIII, 26.

[3] Archiv für Papyrusforschung I (1901) 431 ff; zu dem αφει in Z. 21 (S. 435) bemerke ich, dafs dies ebensogut αφιομεν als αφιεμεν (so Wilcken) sein kann.

Kann das Osterfest Jo 6, 4 mit dem Osterfest Jo 2, 13 identifiziert werden?

Von Prof. Dr Peter Dausch in Dillingen.

Im vorletzten Heft der Biblischen Zeitschrift (2, 152—163) vertritt der Kapuzinerpater Hubert Klug eine neue Variante in der zurzeit schwebenden Streitfrage über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Ausgehend von dem für die Vertreter der einjährigen Wirksamkeit Jesu immer noch nicht weggeräumten Stein des Anstoſses, dem Osterfest Jo 6, 4, glaubt der Verfasser nachweisen zu können, daſs dieses Osterfest identisch ist mit dem Osterfest Jo 2, 13. Die Jo 6, 3—13 berichtete Volksspeisung sei nämlich, wie sich aus der Verschiedenheit der Jo 6, 1 2 und Jo 6, 14—21 einerseits und der Mt 14, 22 ff Mk 6, 45 ff anderseits beschriebenen Überfahrt Jesu und Rückfahrt der Jünger ergebe, ein bloſses Einschiebsel, das mit Rücksicht auf das in Nazareth gesprochene Wort Jesu Jo 4, 44 in der Zeit vor dem Osterfest Jo 2, 13, näherhin in der Zeit nach der ersten Rückkehr Jesu von Judäa nach Galiläa Jo 1, 43 seinen richtigen Standort hätte. Der Heiland wurde dementsprechend etwa auf der Rückreise vom Laubhüttenfest des Jahres 782, des 15. Jahres des Kaisers Tiberius, von Johannes im Jordan getauft, kehrte dann nach seinem vierzigtägigen Wüstenaufenthalt und nach der Gefangennahme des Täufers nach Galiläa zurück (Mt 4, 12 Mk 1, 14 Lk 4, 14 Jo 1, 43—2, 1), nahm kurzen Aufenthalt in Kapharnaum (Mt 4, 13 Jo 2, 13) und begann dann alsbald in Galiläa zu predigen und Wunder zu wirken (Mt 4, 17 Mk 1, 14 15 Lk 4, 15). Schon in diese Zeit vor das Osterfest Jo 2, 13 fiel der Besuch Jesu in Nazareth und im Anschluſs

daran die Aussendung der Apostel und die wunderbare Volksspeisung.

Dieser neue, wie anerkannt werden mufs, vorsichtige Versuch, eine tatsächliche Schwierigkeit zu lösen, wird die herrschende Auffassung, dafs Jo 2, 13—4, 54 eine vorsynoptische Wirksamkeit Jesu schildert und die Synoptiker erst nach der zweiten Rückkehr Jesu nach Galiläa einsetzen, keineswegs aus den Angeln heben. Schon Dr O. Sickenberger hatte im Korrespondenzblatt 1899 Nr 1 in ähnlicher Weise das gleichfalls den Weg für eine einjährige Wirksamkeit Jesu versperrende Osterfest Lk 6, 1 durch Vordatierung in die Zeit Jo 2, 13 beseitigen wollen. Allein alle diese Hypothesen scheitern an der unerbittlichen Tatsache, dafs das vierte Evangelium, wie es die Verwandlung von Wasser in Wein Jo 2, 11 als erstes Wunder Jesu in Galiläa, so auch die Heilung des Sohnes des Königlichen Jo 4, 54 bestimmt als zweites Wunder Jesu in Galiläa zählt, für eine synoptische Wunderwirksamkeit vor Ostern Jo 2, 13 also keinen Platz hat.

Die von P. Hubert versuchte Konstruktion ist aber auch in sich unhaltbar.

1. Keine der hier obwaltenden Differenzen zwischen Jo und den Synoptikern wird hinwegtäuschen können über die Tatsache, dafs der johanneische Bericht über die Überfahrt Jesu, über die Volksspeisung und den Volksenthusiasmus und über die durch die Brotvermehrung veranlafste kapharnaitische Rede aus einem Gufs gearbeitet ist. Die wunderbare Volksspeisung aus diesem Zusammenhang herausnehmen, heifst diesem ganzen Bericht das Rückgrat herausbrechen. Gerade weil der Heiland dem Volk ein wunderbares Mahl bereitete, geriet dasselbe in höchste Begeisterung und wollte ihn zum Messiaskönig proklamieren und im Triumph nach Jerusalem führen.

2. Was der vierte Evangelist nach dem Bericht über die Volksspeisung erzählt, dafs die Volksscharen Jesus ergreifen und zum König machen wollten, soll sich nicht vereinbaren lassen mit den Synoptikern, nach welchen Jesus die Jünger



nach der Brotvermehrung vorausfahren hieſs an das jenseitige Ufer, während er selbst das Volk entlassen wollte. Aber wie nahe liegt, daſs der Herr die Jünger absichtlich entfernte, weil er fürchtete, sie möchten in den Strudel der Volksbewegung hineingeraten! Jesus wuſste, daſs sie dem bereits heranbrausenden Sturme nicht gewachsen waren. Auch nach den Synoptikern wie nach Johannes begab sich Jesus nach den Verhandlungen mit dem Volk allein auf den Berg, um zu beten. Nur aus dem johanneischen Bericht können wir erschlieſsen, was Jesus in diesem Zeitmomente in die Einsamkeit der Berge trieb. Wie oft hatte der Heiland die Verwirklichung seines geistigen messianischen Reiches gepredigt, heute hatte das Volk erkennen lassen, daſs das Werk seines Lebens zertrümmert war. Das war es, was Jesus zum Herzen seines himmlischen Vaters flüchten hieſs.

3. Die übrigen Differenzen zwischen Johannes und den Synoptikern erklären sich aus den Sonderzwecken der Berichterstatter und fordern um so dringender eine der herkömmlichen Ausgleichungen (vgl. zuletzt Knabenbauer, Belser), als den Differenzen groſse Ähnlichkeiten gegenüberstehen. Da der johanneische Speisungsbericht seinen festen Standort Jo 6, 3ff hat, so erlaubt die einzig bedeutende Schwierigkeit, ob auch nach Johannes der Heiland während der Überfahrt in das Schifflein der Jünger gestiegen ist, durchaus nicht, die beiden Berichte zu unterscheiden.

4. Wer, wie Klug, die Volksspeisung als Einschiebsel betrachtet und zusammen mit der Gefangennehmung des Täufers vor Jo 2, 13 verlegt, muſs notwendig ein zweites Einschiebsel Jo 3, 23ff postulieren. Nach Klug hätte der Evangelist den Bericht über die gleichzeitige Taufe des Johannes und Jesu und den daraus entstandenen Konflikt nur deshalb hier eingefügt, weil die Johannesjünger, welche damals mit einem Juden über die Reinigung stritten, aus der Gegend waren, wo Jesus nach dem ersten Osterfest in Judäa taufte. Aber aus der Darstellung selbst, aus dem Chronikcharakter des vierten Evangeliums ist diese Auffassung des Berichtes durch-

aus nicht ersichtlich, so wenig wie das Einschiebsel Jo 6, 3ff. Wie könnte an letzterer Stelle auch der Aorist ἀνῆλθεν plusquamperfektivisch im Fluſs der Erzählung stehen! Das von P. Hubert angeführte Beispiel: καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν Jo 4, 45 verrät sich deutlich als parenthetische Nebenbemerkung. Notwendige Folge der Hypothese Klugs zu Jo 3, 23ff wäre ferner, daſs Jesus schon vor dem ersten Osterfest seiner öffentlichen Wirksamkeit in Galiläa die messianische Taufe spendete. Aber diese Steigerung einer in der neuesten Zeit aufgekommenen Ansicht von einer messianischen Tauftätigkeit Jesu wird so wenig weitere Kreise ziehen wie jene doppelte Textesumstellung.



Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn.

Von Paul Heinisch in Zauchwitz in Schlesien.

Der erste kirchliche Vertreter der Anschauung, Jesus habe nur ein Jahr öffentlich gelehrt, ist Clemens von Alexandrien. Vor ihm haben nach dem Zeugnis des Irenäus (Adv. haer. 2, 22, 1—5) die Gnostiker, speziell die Valentinianer, dem Herrn eine einjährige öffentliche Tätigkeit zugeschrieben. Für sie war der Ausgangspunkt für diese Aufstellung weder die Schrift noch die Tradition, sondern ihre philosophisch-religiöse Ansicht, dafs es im Pleroma dreifsig Äonen gebe und diese in den Lebensjahren des Heilandes sich offenbaren müfsten. Da nun nach Lk 3, 23 der Herr bereits im Alter von etwa (ὡσεί) dreifsig Jahren zur Taufe kam, so blieb für seine öffentliche Tätigkeit nur etwa ein Jahr, das sie dann im „angenehmen Jahr des Herrn" Lk 4, 19 = Is 61, 2 wiederfanden.

Nach Nagl (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu: Katholik 1900 II 200 ff 318 ff 417 ff 481 ff) ist Clemens in seiner Anschauung von der einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn von den Gnostikern (Valentinianern) beeinflufst. Die Begründung, dafs er in gleicher Weise wie diese dem Herrn ein Jahr der Wirksamkeit zugeschrieben und dasselbe ebenfalls mit Lk 4, 19 in Verbindung gebracht habe [1], ist indes wenig überzeugend, wenn man bedenkt, dafs Clemens seine Stromata verfafst hat gerade zu dem Zwecke, der falschen die wahre Gnosis entgegenzustellen, dafs er dabei sehr oft gerade die Valentinianer und Basilidianer bekämpft, der Ansicht von der

[1] Nagl a. a. O. 419.

einjährigen Lehrtätigkeit also schon deshalb, weil sie von seinen Gegnern vertreten wurde, mifstrauisch gegenüberstehen mufste. Auch der Umstand, dafs diese sich auf die Schrift beriefen, konnte für Clemens nicht mafsgebend sein, da er ihnen vorwirft, dafs sie die Schrift falsch anwenden, ihre eigene Meinung in die Schrift hineininterpretieren (Str. 7, 16; Potter 891; Migne IX 533), ja sogar sich nicht scheuen, Akzente und Punkte zu ändern, um einen für ihre Aufstellungen günstigen Sinn zu erhalten (Str. 3, 4; P. 529; M. VIII 1144).

Ist es also von vornherein unwahrscheinlich, dafs Clemens in seiner Anschauung von den Gnostikern abhängig ist, so erhebt sich die Frage, in welcher Weise er zu seiner Meinung gekommen ist.

An drei Stellen tut Clemens der einjährigen Lehrtätigkeit des Herrn Erwähnung.

1. Str. 1, 21 (P. 406f; M. VIII 884f): Ἐγεννήθη δὲ ὁ κύριος ἡμῶν τῷ ὀγδόῳ καὶ εἰκοστῷ ἔτει, ὅτε πρῶτον ἐκέλευσαν ἀπογραφὰς γενέσθαι, ἐπὶ Αὐγούστου. ὅτι δὲ τοῦτ' ἀληθές ἐστιν, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῷ κατὰ Λουκᾶν γέγραπται οὕτως· „Ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος ἐγένετο ῥῆμα κυρίου ἐπὶ Ἰωάννην, τὸν Ζαχαρίου υἱόν“ (Lk 3, 1). καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ· „Ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἐτῶν τριάκοντα“ (Lk 3, 23). καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως· „Ἐνιαυτὸν δεκτὸν Κυρίου κηρῦξαι ἀπέστειλέν με“ (Lk 4, 19 = Is 61, 2). τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπε καὶ τὸ εὐαγγέλιον. πεντεκαιδεκάτῳ οὖν ἔτει Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου. οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη, ἕως οὗ ἔπαθεν. Clemens erklärt also Lk 3, 23 dahin, dafs der Heiland in das dreifsigste Lebensjahr eintrat, als er sich von Johannes taufen liefs. Indem das eine Jahr der Lehrtätigkeit hinzukam, war er demnach bei seinem Tode gerade dreifsig Jahre alt. Clemens stellt Lk 3, 23 und Lk 4, 19 = Is 61, 2 ausdrücklich in Parallele: τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπε καὶ τὸ εὐαγγέλιον. Da er nun aus Lk 3 das Lebensalter und das Geburtsjahr des Herrn berechnet, so hat er auch aus Lk 4 das eine Jahr der öffentlichen Wirksamkeit geschöpft. Nicht hat also Clemens eine aus der Tradition, sei sie nun kirchlich oder gnostisch,

überkommene Angabe mit der Schriftstelle gestützt und bewiesen, wie die Valentinianer es mit ihrer auf ihren philosophischen Anschauungen basierenden Lehre taten, sondern umgekehrt die Zeitangabe aus der Prophetenstelle genommen. Dafs Clemens der „Tradition", den Berechnungen anderer, die ja auch bezüglich der Lehrtätigkeit des Herrn tatsächlich vorlagen, sehr zurückhaltend gegenübersteht, beweist das Folgende, wo er mehrere Bestimmungen des Geburts- und Todestages des Herrn anführt, aber als Ausflufs von Vorwitz und Kleinigkeitskrämerei (περιεργότερον, ἀκριβολογούμενοι) bezeichnet, sie mithin ablehnt. Dafs ihm aber eine derartige Exegese, wie er sie hier bei Lk 4, 19 anwendet, geläufig war, dafs die Verbindung der beiden Lukasstellen für ihn sich von selbst verstand, dafür ist Beweis, dafs er die äufsere Erscheinung Jesu als häfslich bezeichnet und als Grund dafür anführt, der Heiland habe absichtlich in unschöner Gestalt erscheinen wollen, damit wir nicht von seinem Äufseren eingenommen würden und bei diesem stehen blieben, sondern, da unser leibliches Auge an ihm kein Gefallen finden könne, unser geistiges Auge auf seine Gottheit richteten. Niemand wird behaupten, dafs dem Clemens hier eine Tradition vorgelegen habe; zu solcher Meinung kam er lediglich durch die falsche Erklärung von Is 53, 2ff, wo wohl die Entstellung des Herrn beschrieben wird, aber nur wie er sie durch sein bitteres Leiden erfahren sollte. Paed. 3, 1 (P. 252; M. VIII 557): τὸν δὲ κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαΐου τὸ Πνεῦμα μαρτυρεῖ. „Καὶ εἴδομεν αὐτὸν καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος· ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους." καὶ τίς ἀμείνων Κυρίου; ἀλλ' οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκός, τὸ φαντασιαστόν, τὸ δὲ ἀληθινὸν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐνεδείξατο κάλλος. Vgl. Str. 3, 17 (P. 559; M. VIII 1208) und Str. 6, 17 (P. 818; M. IX 381).

2. Str. 5, 6 (P. 668; M. IX 64): οἵ τε τριακόσιοι ἑξήκοντα κώδωνες οἱ ἀπηρτημένοι τοῦ ποδήρους χρόνος ἐστὶν ἐνιαύσιος, „ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτός, κηρύσσων" καὶ κατηχῶν τὴν μεγίστην τοῦ Σωτῆρος ἐπιφάνειαν.

Der Hohepriester des A. B. ist nach Clemens das Vorbild des Hohenpriesters des N. B., des Logos-Christus (Protrept. 12: P. 93; M. VIII 241). In dieser Symbolik ist er vom NT, nämlich Hebr 4, 14; 5, 5; 9, 25, und zugleich von Philo, Quis rer. div. heres ed. Cohn und Wendland 205 (Mangey I 501), De somn. 2, 185 (M. I 683) u. a. abhängig. Nach Philo deutet Clemens auch die Gewänder des Hohenpriesters, und da bei diesem jüdischen Schriftsteller das Obergewand mit seinen Troddeln die drei Elemente Luft, Wasser und Erde symbolisiert, aus denen alle irdischen Dinge bestehen (das Feuer ist hier aufser Betracht geblieben), De vita Mosis 2, 121 (M. II 153): τριῶν μὲν δὴ στοιχείων, ἐξ ὧν τε καὶ ἐν οἷς τὰ θνητὰ καὶ φθαρτὰ γένη πάντα, ἀέρος, ὕδατος, γῆς, ὁ ποδήρης σὺν τοῖς ἀπηωρημένοις κατὰ τὰ σφυρὰ σύμβολον ἐδείχθη προσηκόντως, eine Erklärung, bei der sich Philo an das Buch der Weisheit 18, 24 angelehnt hat: ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος, so fafst auch Clemens das Obergewand als Symbol der sinnlichen Welt auf Str. 5, 6 (P. 668; M. IX 64): τοῦ δὲ ἀρχιερέως ὁ ποδήρης κόσμου ἐστὶν αἰσθητοῦ σύμβολον [1]. Da also der Kirchenvater im Hohenpriester Christum, in seinem Obergewande die Welt sah, die jener erschaffen, was lag da für ihn näher, als die Glöckchen an dem Meil wegen ihres Klanges auf die Predigt Jesu in dieser Welt zu beziehen? Nahm nun Clemens nach Lk 4, 19 — und auf diese Stelle weist der Wortlaut seiner Ausführungen hin — ein Jahr der Tätigkeit Jesu an, so war für ihn auch die Zahl der Glöckchen gegeben, nämlich 360. Diese Zahl, die aus praktischen Gründen eine viel zu hohe ist, selbst wenn man annehmen wollte, dafs Clemens unter die 360 κώδωνες auch die Granatäpfel einbegriffen hat (Philo kennt aus Mifsverständnis des Septuagintatextes aufserdem noch Blumen), hat er nicht etwa überkommen; denn weder die Hl. Schrift noch Philo oder Flavius Josephus, aus denen er sonst seine archäologischen Angaben schöpft, nennen eine Zahl. Er hat sie viel-

[1] Das Obergewand für sich, ohne Troddeln, bedeutet die Luft (De vita Mosis 2, 118 und Str. 5, 6: P. 664; M. IX 56).

mehr nur mit Rücksicht auf seine Hypothese angenommen, ähnlich wie Justin, Dialog. c. Tryph. c. 42 die Glöckchen am Meil auf die Apostel deutet, die von der Kraft des ewigen Hohenpriesters abhängen, und deswegen ihre Zahl auf 12 angibt. Nicht also hat Clemens, wie Nagl a. a. O. 202 und 419 will, die Zahl der Glöckchen mit Rücksicht auf „das genaue zwölfmonatliche Jahr der Gnostiker“ (diese rechneten übrigens das Jahr auch zu 365 Tagen. Iren., Adv. haer. 2, 24, 5; Basilides nahm infolgedessen die Zahl der Himmel auf 365 an) auf die Dauer der Tätigkeit Jesu bezogen, sondern umgekehrt aus dem einen Jahre Lk 4, 19 die Anzahl der Glöckchen berechnet. Wenn nun Clemens sich nicht scheut, lediglich in Hinblick auf das „eine Jahr des Herrn“ Lk 4, 19 diese Zahlenangabe zu machen, ohne dafs er eine Nachricht darüber hatte, so bedurfte er zu seiner Deutung der Lukasstelle gewifs auch nicht der Tradition.

3. Str. 6, 11 (P. 783; M. IX 308) erklärt die Mafse der Arche: Εἰσὶ δ' οἳ τοὺς τριακοσίους πήχεις σύμβολον τοῦ Κυριακοῦ σημείου λέγουσι· τοὺς πεντήκοντα δὲ τῆς ἐλπίδος καὶ τῆς ἀφέσεως τῆς κατὰ τὴν πεντηκοστήν, καὶ τοὺς τριάκοντα ἢ ὡς ἔν τισι, δώδεκα, τὸ κήρυγμα δηλοῦν ἱστοροῦσιν, ὅτι τριακοστῷ μὲν ἐκήρυξεν ὁ Κύριος ἔτει, δώδεκα δὲ ἦσαν οἱ ἀπόστολοι.

Da in der Sündflut alle diejenigen dem Tode entgingen, die in der Arche waren, so konnte Clemens diese Tatsache als Symbol der Erlösung auffassen, durch die die Menschheit vor dem ewigen Tode bewahrt bleibt. Da nun bei der Sündflut die Arche das Werkzeug der Rettung war, so mufsten sich im Sinne der allegorisch-mystischen Schriftauslegung, welcher Clemens huldigte, an ihr auch Züge finden, die auf die Erlösung hinwiesen. Clemens sieht sie in den Mafsbestimmungen. Die Arche war 300 Ellen lang, 50 Ellen breit und 30 Ellen hoch (Gn 6, 15). In einigen Septuagintahandschriften, die dem Clemens vorgelegen haben, die wir aber nicht mehr besitzen, war die Höhe mit 12 Ellen angegeben. Die Zahl 300 weist nun nach Clemens hin auf das Kreuz Christi. Hierin ist er vom Barnabasbrief abhängig, nach welchem T, das Zahl-

zeichen für 300, vermöge seiner Gestalt das Kreuz Christi symbolisiert (cap. 9, ed. Funk, Patres apost. I² [1901] 66): ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ ταῦ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς τριακοσίους. Die Zahl 50 ist nicht etwa die Angabe der Lebensjahre des Herrn, wie sie Nagl a. a. O. 334 auffaſst, sondern ein Hinweis auf das Faktum der Erlösung und damit auf die Hoffnung, welche wir nunmehr, da für unsere Sünden genuggetan ist, wieder schöpfen können. In dieser Deutung haben wir den Einfluſs Philos zu erkennen, für den, da das Jubeljahr die Befreiung aus dem früheren Schuldverhältnis bringt, 50 die Zahl der Hoffnung auf diese Befreiung ist (De mutat. nom. 228 [M I 613]): ἡ παντελὴς εἰς ἐλευθερίαν ἄφεσις, ἧς σύμβολον ὁ πεντηκοστὸς λόγος ἱερός (Lv 25, 10). Was Philo hier vom 50. Jahre aussagt, überträgt Clemens ohne weiteres auf Pfingsten als den 50. Tag. Die Zahl 30 deutet das dreiſsigste Lebensjahr an, in dem der Herr gepredigt und dadurch auf die Erlösung vorbereitet hat. Daſs diese Erklärung auf Lk 4, 19 zurückgeht, ist durch κήρυγμα, κηρύσσειν sichergestellt.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist demnach folgendes: Clemens ist in der Annahme einer einjährigen Lehrtätigkeit nicht von den Gnostikern abhängig. Ebensowenig aber läſst sich nachweisen, daſs ihm eine christliche Tradition vorgelegen oder er auf eine solche Rücksicht genommen habe. Vielmehr spricht alles dafür, daſs er die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu allein aus Lk 4, 19 bestimmt hat. Die Exegese dieser Stelle hat nichts mit derjenigen der Gnostiker zu tun, sondern ist ein Produkt der allegorisch-mystischen Schriftauslegung, welcher Clemens ergeben ist.

Zu Didache und Johannes-Evangelium.

Didache 15, 1f steht die Mahnung: „Wählet euch also des Herrn würdige Bischöfe und Diakonen, sanftmütige, uneigennützige, wahrhaftige und bewährte Männer; denn sie leisten euch auch den Dienst der Propheten und Lehrer. Mifsachtet sie also nicht; denn sie sind eure Geehrten mit den Propheten und Lehrern" — αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων. Funk bemerkt in seiner gröfseren Ausgabe der Apostolischen Väter zu der Stelle, dafs der letzte Satz es unklar lasse, ob die Ehre der τετιμημένοι von der Gemeinde oder von Gott ausgehe, und er ist geneigt, sich für den ersten Teil der Alternative zu entscheiden: viri honorandi a vobis vel inter vos. Allein τετιμημένοι wird kaum mit honorandi (= τιμητέοι) wiedergegeben werden können, sondern nur mit honorati. Die Wendung: mifsachtet sie nicht, denn sie müssen von euch geehrt werden, wäre zudem tautologisch, und man würde in diesem Fall zum mindesten die Gegenüberstellung mit ἀλλά erwarten. Aber auch der Gedanke: mifsachtet sie nicht, denn sie sind die von euch Geehrten, befriedigt wenig, da entweder die Mahnung unberechtigt oder die Begründung falsch ist. So empfiehlt sich die andere Ergänzung besser: sie sind die von Gott Geehrten (Ausgezeichneten), darum können sie auch von der Gemeinde Achtung fordern.

Das τετιμημένοι mufs auf ein Schriftwort oder auf eine sonstwie bekannte Bezeichnung anspielen, wie ein Vergleich mit 13, 3 nahelegt. Hier heifst es nämlich in einer mit 15, 2 parallelen Gedanken- und Satzbildung: Gebet also von den Feldfrüchten und vom Vieh die Erstlinge den Propheten: αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. Im Neuen Testament nehmen die Propheten die Stelle der Priester ein, denen nach alttestamentlicher Gesetzgebung (z. B. Dt 18, 3ff, Esr 10, 35ff) der Genufs der Erstlinge zukam. Die Propheten haben also Anspruch auf die Erstlinge, denn sie sind die ἀρχιερεῖς. Die Bischöfe und Diakonen dürfen aber auch nicht verachtet werden — vielleicht hat das μὴ ὑπερίδητε ebenfalls eine mehr materielle als geistige Bedeutung —, denn sie sind die τετιμημένοι mit den Propheten und Lehrern.

Wo ist in der Schrift von den τετιμημένοι die Rede? Funk verweist von der von ihm bevorzugten Deutung aus auf Prv 3, 9: Honora Dominum de tua substantia, et de primitiis omnium frugum tuarum da ei; Schlecht in seiner Ausgabe der Didache (1900) S. 23 auf I Tim 5, 17: οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, womit er sich der Funkschen Interpretation anschliefst, die sich uns weniger empfohlen hat. Bei unserer Deutung könnte man an die schon angeführte Stelle Dt 18, 3ff denken, wo die Forderung der Erstlinge für den Priester also begründet wird: Ipsum enim elegit Dominus Deus tuus de cunctis tribubus tuis, ut stet et ministret nomini Domini; Gott selbst hat ihn zum Dienst auserwählt und ihn dadurch ausgezeichnet, geehrt. Es gibt aber eine neutestamentliche Stelle, wo die Ehre des Dienstleistenden — Did. 15, 1 λειτουργοῦσι τὴν λειτουργίαν — ausdrücklich auf Gott zurückgeführt wird, nämlich Jo 12, 26: ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ, τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ. Könnte nicht diese Stelle, vielleicht in Verbindung mit alttestamentlichen Reminiszenzen, dem Verfasser vorgeschwebt und für den Wortlaut jenes Satzes von Einflufs gewesen sein?

Braunsberg. Hugo Koch.



Besprechungen.

Bardenhewer, Otto, Doktor der Theologie und Philosophie, Professor an der Universität München, *Mariä Verkündigung*. (Biblische Studien X, 5.) gr. 8°. (VIII u. 180) Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 4.20.

Die angezeigte Schrift — ein kleines exegetisches Meisterwerk — bietet die Erklärung der Lukanischen Perikope 1, 26—38 (S. 36—173).

In der vorausgeschickten Einleitung (S. 1—35) setzt sich der Verfasser nach Wiedergabe des Urtextes und des Wortlautes der Vulgata zunächst (S. 1—26) mit den Forschungsresultaten der modernen Theologie in der Frage nach der Echtheit des Berichtes und der Glaubwürdigkeit seines Inhaltes auseinander. Die nicht seltene Bestreitung der Zugehörigkeit der zwei ersten Kapitel zum Evangelium wird als „gewalttätige Willkür“ nur berührt (S. 26 A.). — Hingegen werden die Versuche (insbesondere Harnacks), alle Beweisstellen für die übernatürliche Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau als spätere Interpolation darzutun, mit ihrer prinzipiellen Voraussetzung in eingehender und sorgfältiger Darlegung zurückgewiesen. Nicht minder gründlich und schlagend wird die gänzliche Haltlosigkeit der Hypothese über die Entstehung der angeblichen Mythe oder Sage von der übernatürlichen Geburt des Herrn (Usener, Harnack, Gunkel u. a.) aufgezeigt. — Hierfür verdient der Verfasser besondern Dank. Möge das gegebene Beispiel katholischerseits zu umfassender und energischer Detailarbeit auf diesem Gebiete anregen! Allgemeine abwehrende Phrasen genügen gegen den modernen religionsgeschichtlichen Humbug ebensowenig als vornehmes Ignorieren.

Es folgt (S. 26—35) eine literar-historische Untersuchung über die Quellen der Perikope, deren Ergebnissen zumeist zugestimmt werden muſs. Daſs Lukas seine Mitteilungen über die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu einer schriftlichen (aramäischen), judenchristlichen Quelle entnommen, den (nicht mehr festzustellenden) Wortlaut aber einer stilistischen Revision unterzogen habe; daſs ferner die Heimat der Vorlage in Palästina zu suchen sei und ihr unbekannter Verfasser aus dem Mund und Herzen der Gottesmutter geschöpft habe, wird mit guten Gründen dargetan. Auch kann man es für wahrscheinlich finden, daſs die Vorlage ihrem Umfange nach wohl kaum über den Rahmen der zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums hinausging.

Der Kommentar ist alles Lobes wert. Die Erklärung des Textes, die keine Frage unberührt läſst, ist die eingehendste und gründlichste und durch die umfassende und treffliche Verwertung der heiligen Schriften sowie durch die Fülle der beigebrachten Literaturbelege im hohen Grade anregend. Dazu kommt die edle und klare sprachliche Darstellung und die auf das angenehmste berührende Pietät der Behandlung des Gegenstandes. Hier liegt das Beste vor, was bisher zur Erklärung der Perikope geschrieben wurde, und Darlegungen wie z. B. jene zu 1, 34 35 müssen als mustergültig bezeichnet werden. Auſserdem erregen die zahlreich eingefügten, oft weit ausgreifenden, von erstaunlicher Literaturkenntnis zeugenden Exkurse zur Geschichte des Textes und der Exegese, zur Kunstgeschichte und zu sonst naheliegenden Fragen nicht geringes Inter-

esse. Ich verweise diesbezüglich z. B. auf die Ausführungen über das Geburtsjahr, den Geburtstag des Herrn und die Entstehung des Weihnachtsfestes am 25. Dezember (S. 37 ff), über die Engelordnungen (S. 51 ff), über den Namen Gabriel (S. 55 ff), über die Urform und die Bedeutung von Nazareth (S. 64 ff), über die Brüder und Schwestern Jesu (S. 77 ff gegen Zahn), über die bildliche Darstellung der Verkündigung Mariä (S. 89 ff), über die Geschichte des Textes und der Exegese von 1, 29 (S. 103 ff), über den Namen Jesus (S. 109 ff), über die Geschichte der Erklärung von 1, 34 (S. 120 ff), über die Ehe Josephs und Mariä (S. 130 f), über die Verwandtschaft Mariä mit Elisabeth (S. 156 ff), über die Empfängnis Mariä durch das Ohr (S. 169 ff).

Zu Ausstellungen bietet die Schrift wenig Anlaſs. Bei den textkritischen Erörterungen hätten Hetzenauer und Brandscheid Erwähnung verdient. Daſs die Schriften der meisten Vorgänger des Lukas Flugblätter gewesen (S. 32) und daſs Lukas nicht im stande gewesen sein wird, einen aramäischen Text zu lesen, so daſs neben dem aramäischen Originale der Vorlage noch eine griechische Übersetzung anzunehmen wäre, wird man bezweifeln dürfen. Für die chronologischen Erörterungen S. 27 ff bietet Jacoby, Ein bisher unbeachteter Bericht über die Taufe Jesu (1902), beachtenswerte Details. Die Ansicht, daſs das Weihnachtsfest am 25. Dezember zu Rom 336 in Aufnahme und Übung gekommen, wird bestritten. (Vgl. Tübinger Quartalschrift 1906, 158.) Suchte Maria wirklich dem Auge Josephs auszuweichen (S. 69)? S. 98 hätte wohl der unbefleckten Empfängnis Mariä Erwähnung geschehen sollen. Müssen die Worte: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν (1, 29) trotz der guten Bezeugung insbesondere durch die Itala als unecht bezeichnet werden? (Vgl. Knabenbauer, Komm. 58.) — Druckfehler finden sich S. 3, Z. 8 v. o. (gr. Text), S. 48, Z. 3 v. u.; S. 108, Z. 2 v. o. lese ich ἐναντίον, S. 111, Z. 4 v. u. lies Nm 13, 17.

Graz. Gutjahr.

Belser, Dr **Joh. Ev.,** ord. Professor der Theologie an der Universität zu Tübingen, *Das Evangelium des hl. Johannes, übersetzt und erklärt.* gr. 8⁰. (XIV u. 576) Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 8.—; geb. *M* 10.—

In erstaunlich rascher Folge hat uns Belser eine neutestamentliche Einleitung, eine Leidensgeschichte und einen Johanneskommentar geschenkt, wozu noch der Handkommentar zur Apostelgeschichte kommt. Die neue Auffassung des Johannesevangeliums, welche obiger Kommentar durchführt, hatte Belser in der Tübinger Theologischen Quartalschrift (von Belser zu kurz als Quartalschrift zitiert) 1903, Heft 4 und sein Freund van Bebber ebendort 1902, Heft 4 signalisiert. Wenn die Vorrede in fast überschwenglicher Bescheidenheit das ganze Verdienst dieser Auffassung an van Bebber abtritt (S. IX), so scheint mir die literarische Gerechtigkeit zu erfordern, für die Hauptthese dieser Auffassung die Priorität entschieden der Schrift des Lizentiaten Karl Meyer, eines Schülers von Zahn, über den Johannesprolog (1902) zuzusprechen. Gelegentlich war schon von K. Ch. v. Hofmann und von Luthard gegenüber den Versuchen der Tübinger Kritik, den ganzen Ideenschatz des vierten Evangeliums als aus gnostisch-alexandrinischen Quellen erhoben darzutun, der Gedanke ausgesprochen worden, daſs der Prolog auf die geschichtliche Erscheinung Christi gehe und dadurch der geschichtlichen Entleerung des Evangeliums, wie sie in der Allegorese eines Hönig und Thoma den Höhepunkt erreichte, jede Berechtigung entzogen sei, da dann nicht der vorweltliche Logos der stille Koeffizient aller Reden und Taten Jesu im Evangelium sein könne. Von ganz entgegengesetztem Standpunkt aus hatte Harnack in seinem bekannten Aufsatz über den Prolog in der Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1892 für die Auffassung Propaganda gemacht, daſs der Prolog vom Erdendasein Jesu handle. Mit

der Behauptung, dafs das μονογενής 1, 14 die irdische Geburt bezeichne und dafs die Vorstellung von einer vorzeitlichen Zeugung bestimmt ausgeschlossen sei, hatte Harnack zugleich die denkbar schärfste Formel für eine spekulationsfeindliche Auffassung des Prologs gegeben. Harnacks Aufsatz hat trotz des Einspruchs H. Holtzmanns mächtig nachgewirkt. Harnack suchte den Präexistenzgedanken im vierten Evangelium grundsätzlich herabzudrücken. Der johanneische Ausdruck Gottessohn soll nach seiner Meinung im ganzen Evangelium die Grenzen des menschlichen Daseins Jesu nirgends überschreiten. Wo wirklich im Evangelium die Vorstellung der Präexistenz durchscheine, sei diese Vorstellung keine spekulative, sondern eine jüdisch-naive, welche die Menschheit Jesu in die Ewigkeit hinaufhebe, nicht etwa blofs eine göttliche Hälfte seiner Person. Harnack findet selbst im Prolog keine Stelle, wo Jesus aufserhalb seiner geschichtlichen Erscheinung in Betracht käme. Auch der Prolog handle von der menschlichen Wirksamkeit Jesu, wenn auch sub specie aeternitatis. Der Prolog sei nur das Mittel, dem griechischen Leser den jüdischen Messiasbegriff einigermafsen mundgerecht zu machen. Von Metaphysik sei darin keine Rede. Teilweise gleichzeitig mit Bebber-Belser, teilweise vor ihnen hat endlich Loisy die Auffassung geltend gemacht, dafs der Prolog vom fleischgewordenen Logos handle, während Calmes unter dem Druck dieser Zeitströmung das vorzeitliche Sein des Logos auf die ersten drei Verse einschränkt.

Dafs katholischerseits ein Mann von dem umfassenden exegetischen Wissen Belsers diese moderne Auffassung unter Abstreifung aller antidogmatischen Konsequenzen eines Harnack und Loisy rein exegetisch in einem Kommentar durchführt, kann man als die sicherste, wissenschaftliche Probe einer so weittragenden Hypothese freudig begrüfsen. Nach eingehender Prüfung mufs ich aber mich dahin erklären, dafs bei allem Scharfsinn der Durchführung diese Probe gegen die neue Hypothese ausgeschlagen hat. Es hätte deshalb die Vorrede von dieser Hauptthese Belsers (und fast noch mehr gilt dies von seinen andern Programmsätzen) nicht wie von einem absolut sichern Ergebnis sprechen sollen. Noch weniger hätte Belser die prächtige Arbeit von Karl Weifs, welcher gleichzeitig mit Baldensperger, aber von ganz entgegengesetztem Standpunkte aus, für die Beziehung des ganzen Prologs auf den präexistenten Christus mit Scharfsinn und Geschick eintrat und auch durch die Täuferepisode 7 und 8 sich nicht stören liefs, als „fast unbegreifliche Verirrung, welche gründlich und für immer aufzugeben sei", beiseite schieben dürfen. Der Beweis Belsers, warum der Name Logos nicht den präexistenten Christus, sondern den auf Erden wandelnden bezeichnen soll (S. 23), ist eine unverhüllte petitio principii. Als Grund führt Belser an, dafs V. 4 und 5 von Jesus handle, der auf Erden weilte. Allein letzteres steht ja gerade in Frage. Dafs der Name Logos, wie mit Harnack und Meyer auch Belser anzunehmen scheint, ein in den Kreisen der Leser des Evangeliums bekannter Name für Jesus gewesen sei, ist eine trotz ihrer illustren Vertreter in sich exorbitante und in der urchristlichen Literatur absolut unbezeugte Hypothese. Belser deutet die Prädikate des ersten Verses ausdrücklich gegenüber den Arianern nicht blofs auf die vorweltliche, sondern auf die absolute Präexistenz des Logos. Und das Subjekt soll auf die geschichtliche Erscheinung Christi gehen? Dieser handgreifliche Widerspruch läfst sich nur vom Standpunkte Harnacks aus lösen, welcher annimmt, der Evangelist habe in naiver Abstraktion die menschliche Gestalt Jesu in die Ewigkeit hinaufgehoben, ohne dabei ein metaphysisches Problem zu fühlen. Wenn der Logos der geschichtliche Jesus ist, warum gebraucht das Evangelium selbst von dem Augenblicke an, da es 1, 17 in feierlicher Weise den geschichtlichen Namen Jesus Christus ausspricht, den Ausdruck Logos nicht ein einziges Mal mehr in persönlichem, dagegen 34mal unbefangen in unpersönlichem Sinn? Man appel-

liert an das künstlerische Gefühl des Evangelisten, welchem ein geschmackloses Verlassen des Evangelientones nicht in der Haupterzählung habe zustoſsen können. Allein wenn dieser Name für Jesus schon der herrschende war, dann konnte das künstlerische Empfinden höchstens hindern, den Namen ihm als Selbstbezeichnung in den Mund zu legen. Nach Belser geht also schon V. 1 auf den inkarnierten Logos, V. 5 auf den Kreuzestod (S. 27). Und V. 9 soll erst das kommende Auftreten Jesu signalisieren (S. 30). Läſst nun auch Belser, indem er künstlich genug 8—13 nur auf Jesu Taufwirksamkeit bezieht (S. 33), die öffentliche Wirksamkeit Jesu in diesem Abschnitt nicht zur vollendeten Tatsache der Verwerfung seitens des Volkes, also zu seinem Tode fortschreiten (S. 33), so muſs er doch V. 14 den Evangelisten abermals auf den Beginn des Lebens Jesu zurücklenken und die Vers 5 abgeschlossene geschichtliche Erzählung zum dritten Male in feierlichster Weise eröffnen lassen. Ist also der Prolog eine Zusammenfassung der irdischen Geschichte Jesu, dann ist er nicht das majestätisch künstlerische Portal, als welches schon die Väter ihn bewunderten, sondern eine schlechte Erzählung, die dreimal von vorn anfängt. Ich will die Schwächen der Einzelexegese, worauf die Hypothese Belsers gestützt wird, nicht näher erörtern. Nur folgendes sei erwähnt: Die Übersetzung von V. 9 (nach Keppler u. a.), „das wahre Licht war im Begriff, öffentlich aufzutreten", ist sprachlich unmöglich. Die klassische Stelle 4, 30, wo Johannes die während des Gespräches Jesu mit seinen Jüngern herauseilenden Samariter mit dem malerischen Imperfekt einführt, zeigt, daſs der Evangelist, wenn er Belsers Gedanken ausdrücken wollte, statt der in einer jedes griechische Sprachgefühl tötenden Weise auseinandergerissenen Partizipialkonstruktion (ἦν — ἐρχόμενον) das prägnante Darstellungsmittel des Imperfekts gehabt hätte. Die Belsersche Deutung von V. 10 (Es, d. h. das Licht, war schon 30 Jahre in der Welt) und von V. 11 (Es kam — denn Belser ändert hier von seinem Standpunkt aus ohne Grund das Subjekt — beim Herannahen des Osterfestes 781 in sein Eigentum nach Judäa, der jüdischen Metropole) zeigt wohl am besten, wie sehr die Hypothese vom Texte verlassen ist, abgesehen davon, daſs, wenn V. 10 mit Belser auf das verborgene Jugendleben Jesu zu beziehen ist, der über den Antithesen von 10 und 11 schwebende, so pointierte, wehmütige Tadel psychologisch unmotiviert ist. Wer den von mir gemachten Vorschlag, 1, 6—8 vor 1, 15 einzusetzen, studiert, wird nicht leugnen, daſs dann einer Beziehung des ganzen Prologs bis V. 14 auf den λόγος ἄσαρκος nichts mehr im Wege steht.

Ebensowenig als mit der ersten kann ich mit der zweiten Hauptthese des Belserschen Kommentars mich befreunden. Diese lautet: „Der Prolog erweist sich als ein Programm, in welchem die Thesen aufgestellt sind, für welche im Evangelium die Erläuterungen folgen." Nach seinem Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift versteht Belser dies so, daſs der Prolog die Inhaltsskizze des Evangeliums sei. Ich halte die Behauptung Belsers, daſs daran im Prinzip von jeher auf katholischer Seite festgehalten worden sei, für nicht richtig. Denn die These ist nur möglich, wenn man den ganzen Prolog auf den λόγος ἔνσαρκος bezieht, was auf katholischer Seite vor van Bebber überhaupt niemand getan hat. Belser muſs übrigens, um seine Hypothese verifizieren zu können, die Verse 6—18 als Prolog fassen und 1—5 als Prolog zum Prolog, d. h. als eben nicht fruktifizierlich für seine Theorie ausschalten. Den Einteilungsgrund für Prolog und Evangelium erblickt Belser in 3, 12. Der erste Teil des Evangeliums entspricht dem Prolog 1, 6—13 und reicht 1, 19 bis 4, 54. Belser gibt ihm die Bezeichnung: „Das Täuferzeugnis und die messianische Taufwirksamkeit Jesu". Der zweite Teil reicht von 5, 1 bis 20, 31. Der erste Teil soll die ἐπίγεια, der zweite die ἐπουράνια behandeln. Allein es besteht ein consensus patrum darüber, daſs gerade der Abschnitt 3, 14—18 den Kern der ἐπουράνια darstellt; daſs aber in 4, 21—26 die messianische

Selbstoffenbarung Jesu kulminiert, ist auch in der modernen Kritik nicht strittig. Übrigens ist es nicht möglich, noch markanter den Abschlufs der Taufwirksamkeit Jesu zu bezeichnen, als es 4, 1 ff geschieht. Die Samariterepisode und das Wunder in Kapharnaum rechnet Belser ohne Grund zur Taufwirksamkeit Jesu, die auf Judäa beschränkt blieb. In V. 18 mufs Belser übersetzen: „der an den Busen des Vaters zurückgekehrte Sohn". Schon H. Holtzmann verfiel auf diesen Gedanken, während Weizsäcker ebenso willkürlich übersetzte: „der an des Vaters Busen war". Allein weder von der Präexistenz noch von der Postexistenz ist im Text die Rede, sondern von der Ewigkeit des Logos. Die Belsersche Deutung des ἐξηγήσατο auf die Erscheinungen des Auferstandenen (S. 42) ist künstlich und widerspricht gerade der johanneischen Auffassung. Denn 20, 17 erklärt doch der Auferstandene der Magdalena ausdrücklich, seine Rückkehr an den Busen des Vaters sei noch nicht erfolgt, und nach der Himmelfahrt haben wir nur mehr die Paulusvision, die ganz und gar nicht in der Gesichtsweite des Prologs liegt.

Die dritte Hauptthese Belsers ist, dafs 1, 19 ff nur ein Täuferzeugnis erzählt wird, nämlich jenes vor der Deputation aus Jerusalem. Dem klaren Wortlaut des Textes folgend hatte man bisher drei Zeugnisse unterschieden: 1, 19—28; 29—34; 35—37. Die dritte dieser Stellen wird von Belser merkwürdigerweise nicht in Betracht gezogen. Das erste und zweite Zeugnis ist vom Evangelisten durch den Beisatz „am folgenden Tag" getrennt. Die bisher einstimmige Annahme, dafs beim zweiten Zeugnis die Deputation aus Jerusalem nicht mehr anwesend gewesen sei, nennt Belser einen „grundstürzenden Irrtum" (S. 51). Allein dafs die Deputation übernachtet habe, sagt eben der Text nicht. Der Beweis Belsers überzeugt mich nicht. Der ganze Bericht lautet chronologisch sehr bestimmt. Allein dafs Jesus „im Februar 782" getauft wurde (S. 45) und dafs die Deputation „drei Wochen vor Ostern 782" nach Jerusalem zurückkehrte (S. 57), diese Behauptungen finde ich doch zu bestimmt.

Mehr Beifall vermag ich der vierten Thesis Belsers zu spenden, dafs die Taufe Jesu in c. 3 und 4 die christliche Taufe war. Eine persönliche Taufspendung Jesu wenigstens in Jerusalem nimmt Belser unter allen Umständen an. Allein mit Unrecht scheint er aus 4, 38 eine judäische Probemission der Jünger zu folgern. Denn der dort ausgesprochene Gedanke ist so allgemein und die ganze Perspektive so unendlich weit, dafs beides nicht mit dieser Probemission, welche nach Belser (S. 128) drei Wochen gedauert haben soll, erschöpft sein kann. Zur Erklärung von Apg 2, 38 ist die Hypothese dieser Probemission unnötig, weil Mt 28, 19 dazu hinreicht. Belser sagt, in 4, 2 korrigiere der Evangelist sich selbst in 3, 22. Er hätte beifügen können, dafs damit auch 1, 33, 3, 26 und 4, 1 korrigiert wird. Was sollen wir aber von einem Schriftsteller denken, dem es nachträglich einfällt, einen an vier Stellen gebrauchten Ausdruck zu korrigieren, ja der das korrigiert, was er im Vers voraus gesagt hat? Eine solche Nachlässigkeit stimmt zu der sorgfältigen Abwägung der johanneischen Darstellung schlecht. Allein 4, 2 korrigiert nicht blofs Worte, sondern den ganzen Gedanken, der dieses Kapitel wie eine eiserne Klammer zusammenhält. Die Eifersucht der Jünger ist scharf auf den Gedanken gegründet: „Diesen, der jenseits des Jordans bei dir war und dem du Zeugnis gabst, tauft, und alle kommen zu ihm." Wie kann man da mit Belser annehmen, die Menge sei nicht zu Jesus, sondern zu den von ihm ausgesandten Jüngern gekommen, deren Elite vorher nach der scharfen Betonung des vierten Evangeliums selbst in des Täufers Schule war? Würden die Johannesjünger versäumt haben, diese „Herabwürdigung" der Taufe, die sie selbst nicht spenden durften, zur Verschärfung ihrer Klage zu benutzen? Und niemand, der die Komposition des ganzen Täuferberichts studiert, kann doch leugnen, dafs von 1, 33 an die Pointe auf dem persönlichen Vergleich des aufsteigenden Geistestäufers und des

absteigenden Wassertäufers liegt, eine Pointe, die sogar in den kirchlichen Ritus übergegangen ist, wo das Fest des Täufers im Sommersolstitium, das des Heilands im Wintersolstitium gefeiert wird. Kann man angesichts dieser schweren exegetischen Konflikte Joh 4, 2 nicht als späteres Einschiebsel betrachten, herrührend von einem Manne, der es für Jesu unwürdig hielt, selbst zu taufen, nachdem Paulus 1 Kor 1, 17 und Petrus Apg 10, 48 die Taufspendung ihren Gehilfen überliefsen? Ich halte diese Möglichkeit auch trotz des Mangels textkritischer Stützen doch der Diskussion für würdig!

Die fünfte These Belsers lautet, die 5, 1 erwähnten Heilungen dürfen nicht natürlich erklärt werden. Der Heiland stelle in der nachfolgenden Bethesdarede seine Wunder in Parallele mit denen des Vaters in jenem Teiche. Die Unechtheit von V. 4 gibt Belser angesichts des in der Tat überwältigenden handschriftlichen Befundes zu; weil er aber doch den Vers zum Beweise seiner Hypothese braucht, läfst er ihn von seinem kritischen Nothelfer Aristion oder dem Presbyter Johannes (der nach Zahn gar nicht existierte) stammen. Wahrscheinlicher dachte doch Haneberg noch an Papias. Indes, wenn die Verse unecht sind, können wir sie zum Beweise einfach nicht brauchen. Die Behauptung Belsers, man müsse annehmen, dafs ein unmittelbarer Jünger Jesu den unechten Beisatz schrieb, hängt natürlich völlig in der Luft. Noch mehr gilt dies von der etwas starken Behauptung van Bebbers, der wir nach Belser „ruhig folgen dürfen", der Täufer „habe geweissagt, dafs am Laubhüttenfest 781 in Jerusalem am Teiche Siloe grofse Wunder geschehen werden". Danach hätten die Bethesdaheilungen nur ein Jahr gedauert. Diese Annahme ist vom Text und jeder Tradition völlig verlassen. Nach dem echten Text haben wir hier überhaupt kein Wunder, sondern eine intermittierende Heilquelle, welche durch die verstärkte Anspannung der Gase in Wallung versetzt wurde und beim ersten Aufbrausen, bevor die mineralische Sättigung sich verflüchtigte, die stärkste Wirkung hatte. Der echte Text sagt, die Kranken warteten auf die Bewegung des Wassers. Hätte der Evangelist vom Niedersteigen des Engels gewufst, so würde er das Warten doch auf diese signifikante Erscheinung bezogen haben. Allerdings meint Knabenbauer, der Engel sei unsichtbar gewesen. Allein woher wufste man dann, dafs es ein Engel sei? Nun beruft sich Belser auf ein „wunderbares Brausen" beim Herabsteigen des Engels (S. 163). Allein ich vermag nicht einzusehen, wie er hierfür zweimal auf 3, 8 sich beziehen kann, das schlechterdings nicht hierher gehört. Der unechte Vers 4 enthält den Begriff eines mechanischen, perennierenden Naturwunders; ein solches kennt das Christentum nicht, am wenigsten der vierte Evangelist, der am tiefsten die Verbindung des Wunders mit der sittlichen Macht des Glaubens betont und niemals sich die Entbindung der göttlichen Allmacht an eine äufserlich mechanische Bedingung geknüpft denken konnte. Wenn Belser genau weifs, dafs das Sprudeln der Quelle um 9 Uhr, 12 Uhr und 3 Uhr an jenem Pfingstfeste 782 erfolgte, so würde das allerdings gegen die natürliche Erklärung sprechen, wenn es wahr wäre. Eine schwere Irrung ist es meines Erachtens, davon zu sprechen, dafs die folgende, tiefsinnige Rede Jesu das Wunder des Sohnes mit denen des Vaters beim Teiche in Parallele setzen wolle. Was van Bebber für diese These angeführt hat, widerspricht nicht blofs dieser Rede, sondern dem Logosgedanken des Evangeliums. 5, 19 kann doch unmöglich gedeutet werden von einem parallelen Wirken, sondern nur von einem Gleichwirken. Die herrliche Apologie des Heilands will sagen: Die Heilung des 38jährigen Kranken hat der Sohn im Herzen seines Vaters als vollendet im Himmel geschaut und deshalb sie seinerseits vollendet. Dafs von der Bebberschen Parallelisierung des Wirkens

von Vater und Sohn — ein Gedanke, den noch Harnack und Reufs durch ihre Annahme eines vom Logos unabhängigen Weltwirkens des Vaters in Johannes finden wollen — eine wesentliche Änderung des johanneischen Sohnesbegriffs bedingt wäre, bedarf nur des Hinweises.

Ebenso vermag ich mir die sechste Thesis, welche Belser aus Bebber entnimmt, nicht anzueignen, dafs nämlich der Teich Bethesda identisch mit dem Teich Siloah in c. 9 ist. Vielmehr scheint mir an der Identität des Teiches Bethesda mit dem 1888 vom deutschen Baurat Schick im Annakloster entdeckten Fünfhallenteich nicht der geringste Zweifel mehr obzuwalten. Diese Behauptung Bebbers hat überall die gröfste Verwunderung hervorgerufen.

Die siebte Thesis Belsers, die Rede Christi in c. 6 zerfalle nicht in zwei Teile, sondern sei einheitlich und habe die Eucharistie zum Gegenstande, findet meinen Beifall; ich habe diese Thesis selbst schon 1901 mit allem Nachdruck im Kolleg vorgetragen. Allein etwas Neues vorzutragen war ich mir dabei durchaus nicht in dem Sinn wie Belser bewufst. Bretschneider, Baur, Hilgenfeld, Hönig, Thoma, H. Holtzmann, kurz, die ganze Tübinger Schule mit ihren Ausläufern ist ja seit nahezu 80 Jahren nicht müde geworden, aus der Komposition der Rede deren Einheitlichkeit und deren Beziehung auf die Eucharistie zu erweisen, freilich zu dem Zweck, um damit die Unechtheit des vierten Evangeliums zu erhärten. Keineswegs aber vermag ich mit Belser zu sagen, seine Auffassung (die auch die meine ist) sei die der katholischen Kirche (S. 247). Die Autorität Augustins allein hätte eine derartige Übertreibung hindern sollen, abgesehen davon, dafs gerade die Unentschiedenheit der Tradition Autoren wie Gihr, Knabenbauer, Pölzl, Bisping zu einer Zweiteilung mit V. 51 als Einschnitt veranlafst hat, von so gemäfsigten und angesehenen protestantischen Exegeten wie K. Ch. von Hofmann und Steinmeyer ganz zu schweigen. Und nachdem bekanntlich das Tridentinum sich gescheut hat, die Frage autoritativ zu entscheiden, werden wir es nicht tun wollen.

Die von Belser auch schon früher mit viel Scharfsinn verteidigte achte Thesis, dafs der meines Erachtens durchaus einheitliche Terminus οἱ Ἰουδαῖοι im Evangelium in vierfachem Sinn gebraucht sei, vermag ich nicht anzunehmen, ebensowenig wie die neunte von dem Todestage Jesu. Die Zuversicht Belsers, dafs diese Frage durch ihn jetzt definitiv gelöst sei, teile ich nicht.

Damit hätte ich meine Stellungnahme zum Belserschen Johannesprogramm präzisiert. Als eine definitive Lösung der johanneischen Frage vermag ich dasselbe durchaus nicht anzuerkennen. Es hiefse Eulen nach Athen tragen, wollte ich noch eigens konstatieren, dafs in Einzelfragen der Belsersche Kommentar reiche Anregung und Förderung bietet. Die einschlägige Literatur ist allerdings nicht überall genügend berücksichtigt. Wenn übrigens im Kommentar S. 211 Raum blieb, drei Nummern des „Deutschen Volksblattes“ zu zitieren, so hätte ich trotz des S. IX ausgesprochenen Grundsatzes des Verfassers eine Einführung wenigstens in eine summarische Übersicht über die gewaltige johanneische Literatur und ihre für die katholische Weltanschauung hoch aktuellen Probleme gewünscht. Dafs die ganze johanneische Arbeit der letzten zehn Jahre in den S. VI erwähnten drei Zeitschriften liege, wo Belser überhaupt nur Artikel van Bebbers im Auge zu haben scheint, ist denn doch eine starke Behauptung. Die Begründungen, welche van Bebber vorgebracht hat, vermögen mich nicht zu einem so radikalen Umschlag der Überzeugung zu bestimmen, wie (nach Knabenbauers Konstatierung) Belser ihn vollzogen hat. der in der Tübinger Quartalschrift 1899, 130 und in seiner Einleitung an mehreren Stellen (1901) das noch als „unannehmbar“ bezeichnet hat, wovon er jetzt behauptet, man müsse es annehmen. Wenn es z. B. Nr 102 heifst, „bisher habe man mit den Worten nichts

anfangen können, da habe van Bebber das Siegel vom verschlossenen Buche gelöst", so wird man staunen, zu finden, daſs wir 3, 8 den Wind, der weht, wo er will, für einen Engel (!) nehmen sollen, und zwar für den, der auch in Bethesda niederstieg nach dem von Belser doch selbst für unecht erklärten Vers 5, 4. Da ist doch wahrlich nicht von einem Engel, sondern nur von dem Winde die Rede, der bei jenem Nachtgespräch durch die Straſsen Jerusalems brauste, und den der Heiland in seiner majestätischen Art ebenso zum Sinnbild des Heiligen Geistes wählt wie 3, 20 das arme Lichtlein, das zu dem himmlischen Gespräche leuchtete, zum Sinnbild des ewigen Lichtes. Die Annahme S. 41, daſs 1, 17 χάρις die Eucharistie bedeute, S. 532, daſs Magdalena nach den Füſsen des Auferstandenen griff, weil „sie kommunizieren wollte", S. 296, daſs der Jubelruf Abrahams 8, 56 erscholl bei der Rückrufung der Tochter des Jairus aus der Unterwelt; die Annahme S. 284, daſs 7, 34 und 8, 21: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden", auf das Suchen im Grabe infolge eines nach Belser jahrelang am Tempel angeschlagenen Plakates gehe, dies und vieles andere ist zwar neu, aber trotz van Bebber kaum stichhaltig.

Zum Schluſs möchte ich meine Anschauung über das johanneische Problem in der Richtung kundgeben, welche von den ausgezeichneten Kommentaren von Schanz und Knabenbauer und in etwas zu modernisierendem Sinn auch von Calmes eingehalten worden ist, eine Richtung, welche gerade angesichts der regen Forschungen der letzten Jahre und angesichts des Kommentars von Loisy, der dem deutschen Kritizismus in der johanneischen Frage vollständig erlegen ist, der katholischen Arbeit auf diesem wichtigen Gebiete nicht dringend genug ans Herz gelegt werden kann: Weder die Holtzmannsche Allegorese, welche das ganze Evangelium in eine geistsprühende Dichtung und geschichtslose Metaphysik auflösen will, noch Belser, der mit Harnack alle Metaphysik aus dem Evangelium hinausliest, wird das johanneische Rätsel je lösen können. Daſs wir von den Synoptikern weg bei Johannes eine ganz neue, geistige Welt treffen, müssen wir anerkennen; allein ein Märchenland im Sinne der Tübinger Schule ist es nicht. Im Johannesevangelium ist festes historisches Gestein, das selbst ein Renan in der 13. Auflage seines Lebens Jesu der deutschen Kritik als unauflösbar vorhielt, und ein unleugbarer Reichtum objektiver Augenzeugschaftserinnerung, welche selbst in so verborgenen Details, wie dem Mosaikboden, auf welchem der Richterstuhl des Pilatus stand (19, 13), unwillkürlich sich aufdrängt. Allein all das ist umgeben von einer Glut individueller Empfindung und von einer Meisterschaft kompositioneller Kunst und spekulativer Formulierung, deren Feststellung der johanneischen Arbeit der letzten hundert Jahre tadellos gelungen ist und mit deren Leugnung wir dem Evangelium wenig Ehre antun würden. Diese Subjektivität muſs von jener Objektivität wissenschaftlich klar geschieden werden, wie dies gerade bei dem schwersten Stück, den johanneischen Reden, Keppler in so unübertrefflicher Weise getan hat. Man braucht nicht zu fürchten, daſs als Resultat eine Mischung von Dichtung und Wahrheit im Sinne des begeisterten Johannesverehrers Schleiermacher sich herausstellt. Allein der Unterschied des johanneischen und synoptischen Christusbildes wird dann nur nach dem Grade der Tiefe und Innigkeit des reflektierenden Geistes und Gemüts der Jünger sich bemessen, wozu bei Johannes der doch schlieſslich unleugbare und auch von Harnack zuletzt wieder zugestandene Aufenthalt in Ephesus, dem geistigen Stapelplatz des religiösen und philosophischen Synkretismus, in Rechnung gesetzt werden muſs. Dann aber wird das vierte Evangelium das Werk eines galiläischen Fischersohnes sein können, ohne aufzuhören, in der Darstellungskunst auf der Höhe der damaligen philosophischen Geistesbildung zu stehen. Nicht von den Netzen weg hat nach der Tradition Johannes das Evangelium geschrieben, wie die moderne Kritik uns imputieren will, sondern in hohem Greisenalter an

der Schwelle einer durchschrittenen sechzigjährigen Missionslaufbahn, er, den schon vor seinem Anschluſs an den Heiland engere Bande mit der jüdischen Geistesaristokratie verbunden hatten (Jo 18, 15).

Würzburg. Kiefl.

Mommert, Carl, Dr theol., Ritter des hl. Grabes, Pfarrer, *Topographie des alten Jerusalem.* III. Teil: *Salomons Mauerbau, die Wasserversorgung Jerusalems, der Mauerbau des Manasses.* gr. 8° (VI, 182 und eine Karte.) Lp. 1905, E. Haberland. *M* 4.50.

Der Verfasser weist im ersten Kap. nach, daſs durch den salomonischen Mauerbau an die alte Davidsstadt ein neuer Stadtteil, die sog. „zweite Stadt", angefügt wurde. Diese „zweite Stadt", die sich nach M. bis an die Südwestecke des Sion erstreckt haben soll, wird von ihm in der Niederung zwischen der Davidsstadt und dem Tempelberg, auf dem sog. Untersion, gesucht. Mit Unrecht: denn nach des Josephus ausdrücklichem Zeugnis lag die „zweite Stadt" dem Tempel gegenüber; beim Untersion, vollends in der weiten ihm von M. gegebenen Ausdehnung, ist dies nicht der Fall. Die „zweite Stadt" muſs im Norden der alten Davidsstadt gesucht werden. Hier suchte früher auch M. sie, glaubte aber davon abstehen zu sollen, weil sich hier im Norden schon früh Grabanlagen nachweisen lieſsen; vollends auſser Zweifel gestellt wurde für ihn die Frage durch die Tatsache, daſs die Assyrier hier im Norden der Altstadt ihr Lager aufgeschlagen haben. Aber befanden sich die „Davidsgräber" nicht auch innerhalb der Stadtmauern (Neh 3, 16)? Und das Lager der Assyrier lag nach Josephus' deutlicher Angabe (Bell. Iud. V, 7, 3) nicht innerhalb, sondern auſserhalb der „zweiten Mauer". M. hätte ruhig bei seiner früheren Ansicht bleiben können. — Das zweite und das fünfte Kap. tragen mehr historischen als topographischen Charakter an sich; sie handeln von den Schicksalen Jerusalems unter den Königen von Juda bis zum Exil. Das dritte Kap. bespricht in ausführlicher Weise die Wasserversorgung Jerusalems. M. glaubt hier die sog. „Giḥonfrage" endgültig gelöst zu haben. Er unterscheidet den „Giḥon" von dem „Giḥon im Tale" und sieht in jenem das groſse antike Bassin des sog. Sultansteiches, in diesem aber den „Doppelteich" an der Nordwestecke der Antoniaburg. Jene Unterscheidung aber ist grammatikalisch nicht gerechtfertigt; denn „Giḥon im Tal" heiſst im Hebräischen entweder Giḥon hannaḥal oder Giḥon ašer bannaḥal, nie Giḥon bannaḥal. Die Stelle 2 Chr 32, 30 lautet: „Derselbe Ezechias verstopfte den oberen Ausfluſs der Wasser des Giḥon und leitete sie hinunter nach der Westseite, der Stadt Davids zu." M. übersetzt „von Westen her"; allein ma'arābāh ist Accus. loci „nach Westen zu". Der obere Ausfluſs des Giḥon ist die Marienquelle, Drachenquelle bei Neh 2, 13 genannt; von ihr behaupten heute noch die Araber, daſs sie einen Drachen beherberge. M. sucht die Drachenquelle irrtümlicherweise in dem Ausfluſs der Südleitung in den Sultansteich. Giḥon selber ist, wie auch Targum und Theodoret bezeugen, identisch mit Siloë. Das vierte Kap. befaſst sich mit der Auſsenmauer des Manasses. M. findet sie in der „zweiten Mauer" des Josephus (Bell. Iud. V, 4, 2) wieder; allein die Hauptstelle 2 Chr 33, 14 ist von M. unzutreffend ausgelegt. Sie lautet: „Danach baute er (Manasses) eine äuſsere Mauer für die Stadt im Westen des Giḥon, im Tale (d. i. im Stadttal el-Wād), und in der Gegend des Fischtores und ummauerte den Ophel." Das Stadttal el-Wād war somit im Westen und Osten durch Mauerzüge begrenzt. Deshalb hieſs es auch „das befestigte Tal" (Ios., Ant. X, 8, 2) und der dortige Weg „der Torweg zwischen den zwei Mauern" (2 Rg 25, 4). Die äuſsere, von Manasses für die Davidsstadt errichtete Mauer war nichts anderes als eine zweite Umwallung. Zu allen Zeiten haben mächtige Fürsten diejenigen ihrer Festungen, in deren Besitz sie groſsen Wert legten, mit mehrfachen Enceinten umgeben (Biller-

beck, Der Festungsbau im alten Orient [1900] 19). Josephus berichtet hierüber (Ant. X, 3, 2): „Auch für die Sicherheit Jerusalems sorgte er (Manasses), indem er die alten Mauern mit vielem Eifer ausbesserte und eine andere dazu erbaute." M. übersetzt τὰ παλαιὰ τείχη mit „die alte Mauer" und ἕτερον mit „die zweite Mauer" und bezieht jene auf die sog. „alte Mauer" und diese auf die sog. „zweite Mauer" des Josephus (Bell. Iud. V, 4, 2). Der Text des Josephus rechtfertigt dies nicht. M. täuscht sich, wenn er meint, die Ehre, der Erbauer der sog. zweiten Mauer gewesen zu sein, werde dem Manasses von keinem unterrichteten Topographen des alten Jerusalem mehr streitig gemacht werden können. — Immerhin bietet auch dieser dritte Teil der Topographie Jerusalems viel Anregung und verdient volle Beachtung.

Blaubeuren. P. Rieſsler.

Bibliographische Notizen.

(Das Erscheinungsjahr **1906** und das Format 8⁰ sind weggelassen.)

C. Das Neue Testament.

a) Allgemeines. Einleitung. Ausgaben. Hss. Textkritik. Sprachliches. Übersetzungen.

Belser, J. E., *Einleitung in das NT.* 2., vermehrte und verbess. Aufl. (X u. 888. Freiburg i. Br. 1905, Herder. *M* 12.—): Die Neuauflage dieser in BZ I 79ff begrüſsten Einleitung hat manche Änderungen aufzuweisen. Führt die nunmehrige Behauptung der aramäischen (nicht hebräischen) Abfassung des Ur-Matthäus zur gewöhnlich vertretenen Anschauung zurück, so verläſst B. dieselbe in der Annahme der Existenz eines vom Apostel Johannes verschiedenen Presbyters Johannes, der der Nachfolger des Apostels in Ephesus wurde und dem Eingriffe in das vierte Ev, wie Jo 1, 15 und besonders 5, 3b—4; 7, 53—8, 11; 19, 35 und im Nachtragkapitel 21, 2 und 24, zuzuschreiben sind. Aber auch die neue Hypothese hat m. E. mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn sie auch durch die doppelte Nennung eines Johannes in dem bekannten Papiaszeugnisse nahegelegt scheint. Der vielfach zirkulierende Wunsch, daſs B. aufhören möge, „Blaſs" zu sein, hat sich in dieser Auflage noch nicht erfüllt. In dem sehr dankenswerten neu eingefügten Abschnitt: Die Geschichte des Textes (S. 734—788) hält B. an dem lukanischen Ursprung der Lesarten des Codex D und seiner Begleiter „vorerst noch fest" (S. 756). S. 773f erklärt B. eine Revision der sixtinisch-klementinischen Ausgabe der Vulgata für sehr wünschenswert und macht einige Verbesserungsvorschläge hierfür. Mit Recht zählt er zu den hierfür nur in Betracht kommenden zuverlässigen Resultaten der neueren Forschung die Korrektur Jo 1, 9: erat lux vera — veniens in hunc mundum. (Die oben S. 412 ausgesprochene Beanstandung dieser Thesis B.s halte ich, wie einige andere von diesem Rezensenten vertretenen Auffassungen des Jo-Prologes, nicht für glücklich.) Von den neueren namentlich für Unterrichtszwecke in Betracht kommenden Neuausgaben wird S. 787 Nestles Text gelobt, während die katholischen Ausgaben von Hetzenauer und Brandscheid B. das offene Bekenntnis abnötigen: „Viel ist nicht zu sagen zum Ruhm der katholischen Theologie."

Zahn, Th., *Einleitung in das NT.* 3., vielf. bericht. und vervollständ. Aufl. I. Bd (VI u. 495. Lp., Deichert. *M* 9.50).

Jülicher, A., *Einleitung in das NT.* 5. u. 6., neu bearb. Aufl. (Grundriſs der theologischen Wissenschaften III 1 : XVI u. 581. Tübingen, Mohr. *M* 9.—): Umarbeitung haben namentlich erfahren die Textgeschichte und jene Partien, die von den Evv handeln. Besonders lag J. daran, sich mit Wellhausens Einleitung auseinanderzusetzen. In der

johanneischen Frage weichen die vorgetragenen Anschauungen wieder in etwa von den i. J. 1900 empfohlenen ab. Vgl. H. Holtzmann in ThLz XXXI 377—379. Aicher.

Kunze, E., *Einführung in das NT.* Für heilbegierige Leser (IV u. 142. B., Zillessen. *M* 2.—).

Clemen, C., *Die Entstehung des NT* (Sammlung Göschen. 285. Bd: 12⁰. Lp., Göschen. Geb. *M* —.80): Nach einer Würdigung der mündlichen Überlieferung behandelt C. die einzelnen Schriften des NT, um die sog. Einleitungsfragen zu beantworten. Notizen über die Entstehung des Kanons beschliefsen das populäre Büchlein, das auch dem prinzipiell und in concreto anders Urteilenden eine dankenswerte Übersicht über die Positionen der modern protestantischen Einleitung ins NT bietet.

Seeberg, R., *Aus Religion und Geschichte.* Gesammelte Aufsätze und Vorträge. I. *Biblisches und Kirchengeschichtliches* (VII u. 400. Lp., Deichert. *M* 6.50): Einschlägig sind mehr oder minder: 1. Die Nachfolge Christi S. 1—41 (Übersicht über Inhalt und Bedeutung dieses Begriffes im Laufe der christlichen Geschichte). 2. Evangelium quadraginta dierum S. 42—58 (s. BZ III 425). 3. Worte Jesu S. 59—87 (Übersicht und Wertung der nicht in den echten Bestandteilen der Evv überlieferten Logia). 4. Paulus und Jesus S. 88—103 (s. o. S. 218. Die Gedankenwelt Pauli: die Gegensätze von Fleisch und Geist, Sünde und Versöhnung, Welt und Kirche sind keine Neuerung, sondern nur eine Ausführung der Offenbarung Christi). 5. Zur Charakteristik des Apostels Johannes. Eine religionsgeschichtliche Skizze S. 104—117 (s. BZ III 434). 6. Kufs und Kanon S. 118—122 (Die Aufforderungen zum Bruderkufs von Röm 1 und 2 Kor, 1 Thess und 1 Petr beziehe sich auf den Abendmahlskufs nach Verlesung dieser Briefe beim Abendgottesdienst). 7. Über das Reden der Frauen in den apostolischen Gemeinden S. 123—144 (Nur die charismatisch Begabte durfte öffentlich reden unter Wahrung der Sitte und Unterordnung unter den Mann).

Ἡ καινὴ διαθήκη. *Novum Testamentum. Textus Stephanici a. D. 1550, cum variis lectionibus editionum Bezae, Elzeviri, Lachmanni, Tischendorfii, Tregellesii, Westcott-Hortii, versionis Anglicanae emendatorum curante* ***F. H. A. Scrivener.*** *Accedunt parallela s. Scripturae loca.* Editio quarta ab E. Nestle correcta (XVI u. 599. Ld., Bell. 6 *s*): Scrivener hatte 1859 eine Neuausgabe des Textus receptus nach der sog. Regia (= 3. R. Stephanus-Ausgabe v. J. 1550) veranstaltet und die Varianten der im Titel genannten andern Ausgaben (Westcott-Hort kam erst in der 3. Aufl. 1886 hinzu) notiert. Sowohl Nestle wie P. Schmiedel haben inzwischen zahlreiche Inkorrektheiten in Scriveners Ausgabe entdeckt, die nun in dieser Neuauflage korrigiert sind. Für denjenigen, welcher sich rasch über die Lesarten der genannten Ausgaben orientieren mufs, ist somit ein bequemes und verlässiges Hilfsmittel geboten.

Weymouth, R. Fr., *The Resultant Greek Testament exhibiting the text in which the majority of modern editors have agreed and containing the readings of Stephens (1550), Lachmann, Tregelles, Lightfoot, Ellicott, Alford, Weifs, The Bâle Edition (1880), Westcott-Hort and The Revision Committee* with an introduction by J. J. St. Perowne. 3rd ed. (XXV u. 644. Ld. 1905, Clarke. 2 *s* 6 *d*): Nach E. Nestle, ThLbl XXVII 209 f eine durchaus zu empfehlende Ausgabe.

Brandscheid, F., *NT graece et latine. Textum graecum recensuit, latinum ex Vulgata versione Clementina adiunxit, breves capitulorum inscriptiones et locos parallelos uberiores addidit.* 3. ed. crit. recogn. Pars I: *Evangelia* (XXIV u. 652. Freiburg i. Br., Herder. *M* 2.40).

Thumb. A., *Prinzipienfragen der Koine-Forschung* (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. XVII 246—263).

Moulton, J. H., *Grammar of NT Greek, based on* ***W. F. Moulton's*** *edition of* ***G. B. Winer's*** *grammar.* I: *Prolegomena* (XX u. 274. Edinburgh, Clark.

8*s*): Eine völlige Neubearbeitung der Grammatik W. F. Moultons durch seinen Sohn. Die vorliegenden Prolegomena behandeln in anziehender Form „den allgemeinen Charakter der hellenistischen Weltsprache und die sprachhistorische Stellung des NT innerhalb des Weltgriechisch" (A. Deifsmann in ThLz XXXI 238).

Abbot, E. A., *Johannine grammar* (XXVII u. 687. Ld., Black. 16*s* 6*d*): Folgt in kurzer Zeit auf das Johannine vocabulary (s. BZ III 415). Nach ExpT XVII 260 „a work of enormous labour as well as erudition".

Frommel, O., *Die Poesie des Evangeliums Jesu.* Ein Versuch (192. B., Paetel. *M* 4.—).

Jordan, H., *Gibt es Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen?* (StKr 1906, 634—642): Zeigt neuerdings durch Stichproben aus der Apostelgeschichte und der neugriechischen Literatur, dafs das, was Blafs als rhythmische Theorie griechischer Schriftsteller ausgibt, eine zufällige Allgemeinerscheinung ist. Aicher.

Blafs, F., *Zur Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen* (StKr 1906, 304—308): Wendet sich gegen die durch Jordan (s. BZ IV 201) an seinem Buche: Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa (s. BZ ebendort) geübte Kritik. Im Anschlufs daran bespricht er 1. die den Rhythmen zu Grunde liegende Zerlegung jeder Prosa in Kola (membra), 2. die Verbreitung der Rhythmen bei Paulus, 3. einige weitere Belege für seine Rhythmen. Aicher.

Thieme, G., *Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das NT.* Eine sprachgeschichtl. Studie (III u. 43. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. *M* 1.20): Eine Heidelberger Lizentiatendissertation, die orthographische, morphologische, lexikalische und syntaktische Beobachtungen enthält und in besonderen Exkursen den Wortschatz der Pastoralbriefe und eine gröfsere Anzahl ntl Personennamen beleuchtet. Nach A. Deifsmann in ThLz XXXI 231.

Goodspeed, E. J., *A new glimpse of Greek tense-movements in New Testament times* (AmJTh X 102—103): Handelt über den Gebrauch von Aorist und Perfekt auf den von Wilcken herausgegebenen griechischen Tonscherben. Aicher.

Rofs, J., *'Ἐκεῖνος* (ExpT XVII 287): Über seine verschiedenen Bedeutungen bei Jo.

Nestle, E., *Rabbi* (ZntW VII 184): Über Schreibung des Wortes in B = ῥαββέι; Wellhausen: ῥάββι.

Deifsmann, A., *Barnabas* (ZntW VII 91 f): Dieser Name findet sich auch auf einem Mosaik des Euphratflusses in der Form Βαρναβίων.

Gebhardt, H., *Untersuchungen zu der Evangelienhs 238* (254 des Nov. Testam. ed. Tischendorf, A 100 der Dresdner Kgl. Bibliothek) (ZntW VII 120—122): Macht zum Texte von Lk und Jo manche von Matthaei und infolgedessen auch von Tischendorf übersehene Varianten namhaft.

Pistelli, E., *Papiri evangelici* (Str VI 129—140): Publiziert (teilweise unter phototypischer Wiedergabe) aus den Papyri des archäologischen Museums in Florenz Fragmente von 1) Jo 12, 12—15 griechisch, 2) Lk 7, 18 ff sahidisch, 3) dem Protevangelium Jacobi 13, 1; 14, 1; 15, 2; 16, 1; 19, 2—3; 20, 3—4; 21, 2; 22, 3.

Deifsmann, A., *Licht vom Osten. 14. Evangelienfragmente auf ägyptischen Tonscherben* (Die christliche Welt Nr 1): Besprechung von G. Lefebvre, Fragments Grecs des Evangiles sur Ostraka (Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. IV. Le Caire 1904). Aicher.

Kneucker, J. J., *Der älteste bekannte Text unserer vier Evv. Nach den neuesten Forschungen seit Auffindung der altsyrischen Evv-Übersetzung* (PrM X 182—194 222—250): Zu Merx (vgl. BZ III 193, IV 202). Der Syrus Sinaiticus ist nach K. berufen, uns dem Originaltext des NT und den authentischen Aussprüchen Jesu einen Schritt näher zu bringen. Zunächst für ein weiteres theologisches Publikum berechnete Aufzählung

der Textzeugen, dann zustimmende Darlegung der Methode Merxs. Eine Zusammenfassung der kritischen Ergebnisse schliefst den der Orientierung weiterer Kreise dienenden Artikel. G.

The fourfold holy Gospel. *Tetraeuangelium sanctum in the Peshitta syriac version. The text as revised in accordance with the readings of ancient mss and early editions for the Delegates of the Clarendon Press by* ***G. H. Guilliam*** *in continuation and expansion of the work of the late* ***Ph. E. Pusey*** (4°. Ld. 1905, British and foreign Bible Society. *M* 2.50): Ein Abdruck der Ausgabe von Pusey-Guilliam, Oxford 1901, ohne Apparat und Übersetzung. Vgl. E. Nestle, Die Evv syrisch: ThLbl XXVII 353f.

Lake, K., *Tatian's Diatessaron and the Martyrdom of Abo* (ExpT XVII 286): Konstatiert zwei Zitate aus dem ersteren im letzteren (Lk 17,21 und Jo 10, 9).

Barton, G. A., and ***Spoer, H. H.,*** *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harclean syriac lectionaries* (JbL XXIV 179—195): B. weist die Unabhängigkeit der Lektionarien vom Diatessaron nach. Nur für fünf Abschnitte läfst sich nach den Ausführungen Sp.s schliefsen, dafs ihnen dieselbe Quelle wie dem arabischen Diatessaron zu Grunde lag.

Lewis, A. S., *The Sinai palimpsest* (ExpT XVII 479): Die Lesart Mt 20, 15 „in meinem Hause" wird durch Ephräms Kommentar zum Diatessaron gestützt.

Lewis, A. S., *The Evangelium da Mepharreshe* (ExpT XVII 383f): S. oben S. 202. Mitteilungen über einzelne Lesarten auf Grund erneuter Kollation des Ms.

Dumaine, H., *L'ancienne version syriaque des Évangiles* (Bull. crit. 1906, 26—36).

Baumstark, A., *Drei illustrierte syrische Evangeliare* (Ochr IV 409—413): Ergänzung zu Stegenšeck Ochr I 343—355. B. stellt den Gesichtspunkt der Buchmalerei hier in den Vordergrund. G.

Chaîne, M., *Fragments sahidiques inédits du NT* (Bessarione 1905 März-April 276—280).

Sillib, R., *Ein Bruchstück der Augustinischen Bibel* (ZntW VII 82—86): Ediert den auf einem Pergamentumschlag gefundenen lateinischen Text von Röm 5, 14—6, 2 (fragmentarisch; S. 83 Z. 7 v. u. ist vor nam: (21) einzufügen) und weist an einer charakteristischen Variante (Röm 6, 2 si enim statt qui enim) nach, dafs das Fragment (cod. Heidelbergensis 369, 256 saec. VI) zur Gruppe des von Augustinus vertretenen Bibeltextes gehört.

Buchanan, E. S., *Two pages from the Fleury palimpsest with some newly discovered readings* (JthSt VII 454f): Ediert zwei Seiten (f. 114 und 117ᵛ), die Apg 3, 12—23 und 14, 5—14 enthalten.

Nestle, E., *Zur ntl Vulgata* (ZntW VII 186—190): Teilt ambiguae lectiones zu Mt und Lc aus H. de Bukentops Lux de Luce mit.

Baldegger, J., *Untersuchungen über eine alemannische Evv-Hs der Stadtbibliothek in Zürich.* Dissertation (106. Freiburg i. Schw.).

Das Urevangelium. *Nach A. Resch' Wiederherstellung der Logia Jesu ins Deutsche übersetzt von* O. J. Mehl (XII u. 95. Lp., Hinrichs. *M* 1.20): Die Übersetzung ist nach dem hebräischen Logiatext Reschs דברי ישוע gefertigt. Sie will natürlich dazu beitragen, die kühnen Rekonstruktionsversuche Reschs zu popularisieren. Wer aber dessen Hypothesen skeptisch gegenübersteht, wird diesen Standpunkt auch der neuen Übersetzung gegenüber einnehmen. Immerhin kann auch er sie als ein Mittel zu rascher Orientierung begrüfsen.

Lloyd, S., *Corrected NT* (516. Ld., Bagster. 2 *s* 6 *d*): Eine neue Übersetzung nach Nestles Text.

The NT of our Lord *and Saviour Jesus Christ. Arranged in the order in which its parts came to those in the first century who believed in our Lord* (Everyman's Library: 12°. 594. Ld., Dent. 1 *s*).



***Moscof**, Les traductions bulgares du NT* (Echos d'Orient 1905 Sept.): Über einige moderne Übersetzungen.

b) Allgemeine ntl Kritik und Theologie. Urchristentum. Ntl Zeitgeschichte und Religionsvergleichung, Archäologie und Geographie.

Dobschütz, E. v., *Der gegenwärtige Stand der NTlichen Exegese in seiner Bedeutung für die praktische Auslegung* (ZThK XVI 1—38; auch separat: Tüb., Mohr. *M* —.60): Charakterisiert die moderne ntl Forschung in ihrer Betonung des historischen Charakters der Exegese, in ihrem Wirklichkeitssinn und in ihrer Neigung zu isolieren, und zeigt, wie alle drei Characteristica trotz anscheinender Schwierigkeiten doch für die Praxis fruchtbar gemacht werden können.

Le Camus, E., *Falsche Exegese, schlechte Theologie. Brief an die Direktoren meines Seminars über A. Loisys Schrift: Autour d'un petit livre. Übersetzt von* Cl. Racke (IV u. 94. Mainz, Druckerei Lehrlingshaus. *M* 1.50): Vgl. BZ II 212, III 208.

Biesterveld, B., *De jongste methode voor de verklaring van het Nieuwe Test.* (124. Kampen 1905, Bos. *f.* 1.25).

Kiefl, F. X., *Die wissenschaftliche Berechtigung der katholischen Dogmatik gegenüber den Methoden und Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschung.* Akademische Antrittsrede (Separatabdruck aus der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1906: 50. B., Germania. *M* —.40): Diese hier weiter ausgeführte Antrittsrede des vom Gebiete der ntl Exegese auf das der Dogmatik übergehenden Würzburger Dogmatikers enthält eine geistvolle, in blühender Sprache vorgetragene Ablehnung der modernen religionsgeschichtlichen Methode. Von ntl Fragen werden behandelt: 2. Der synoptische Jesus und Indien. 3. Ableitung der johanneischen Theologie. Apokalypse. 4. Religionsgeschichtliche Ableitung des paulinischen Christusbildes und der paulinischen Sakramentenlehre. 6. Der historische Jesus oder der dogmatische Christus.

Crombrugghe, C. van, *De soteriologiae christianae primis fontibus* (Thèse) (236. Löwen 1905, van Linthout): Weist hauptsächlich aus den Abendmahlberichten nach, daſs schon Christus seinen Tod als Lösegeld und Opfer aufgefaſst hat. Nach BLe 1906, 96f, wo dem Verf. im einzelnen zu groſse Freiheit in der Textbehandlung vorgeworfen wird.

Schürmann, G., *Die Wunder im NT im Licht der religionsgesch. Volksbücher.* (Fürs Volk!) 1. u. 2. Taus. (32. Dortmund, Brunöhler. *M* —.30).

***Dearmer, P.**, Gifts of healing* (ExpT XVII 349—353 417—421): Bespricht vom wundergläubigen Standpunkt aus die Heilungen Christi („by His own power as the Son of God ... in cooperation with the faith on the site of the patient"), der Apostel und der Kirche und das Sakrament der Unctio.

Beiträge zur Tauflehre (Stst IV 84—93): 1. ***F. Pfeiffer***, „Die Taufe über den Toten": Erklärt βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν 1 Kor 15, 29 als eine Waschung nach Berührung von Toten (= der Toten halber; vgl. Sir 34, 30 βαπτιζόμενος ἀπὸ νεκροῦ). — 2. ***J. Boehmer***, „Die Taufe im Urchristentum": Referat über Rendtorff (s. ob. S. 204) mit der Betonung, daſs die Bedeutung ὄνομα = Person nicht zu vergessen ist. — 3. ***J. Boehmer***, Heidnische Taufen und Verwandtes: Parallelen der christlichen Taufe finden sich im buddhistischen Tibet, Mexiko u. a. a. O.

***Dienemann, P.**, Das Abendmahl im NT* (Ev. Kz 1906, Nr 17—18): Wendet sich gegen die willkürliche Kritik und die unhaltbaren Hypothesen in der gleichnamigen Schrift des „positiven" Theologen R. Seeberg. Aicher.

Andersen, A., *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus.* Nachträge und Berichtigungen (S. 97—111. Gieſsen, Töpelmann. *M* —.30): Vgl. BZ II 417.

Ford, G. E., *The NT doctrine of the holy communion* (18⁰. 95. Ld., Marshall).

Monnier, J., *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature* (301. P., Fischbacher): Kap. 1 behandelt die ntl Anschauungen; Kap. 4 die des Nikodemusevangeliums.

Milligan, J. C. K., *Christ's „Coming again"* (BStdt VI 281—287): Populäre Abhandlung auf Grund der ntl Stellen unter Widerlegung der modern kritischen Auffassungen.

Conybeare, F. C., *Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes.* Aus dem Englischen. übersetzt von Ottilie C. Deubner (ARW VIII 373—389, IX 73—86): Der Mariendienst in Armenien war ein umgewandelter Dienst der Jungfrau Kirche. Eine Anzahl von Lobgesängen kann als Beleg für die Verehrung dienen, die die Jungfrau Kirche genoſs. Alle Schulen christlicher Spekulation, ob gnostisch oder orthodox, stimmten im 2. Jahrhundert überein in der Auffassung der Kirche als der Hypostase eines himmlischen Wesens, gleichaltrig mit Christus und auf einer Stufe mit der Weisheit und dem Worte Gottes. Aicher.

Nestle, E., *Der süſse Geruch als Erweis des Geistes* (ZntW VII 95f): Vgl. BZ II 221. Zitiert einen neuen Beleg aus einem fragmentum diatessaronicum (ed. H. Goussen 1895) und weist auf 2Kor 2, 25f hin.

Burney, G. F., *The christian interpretation of messianic prophecy* (Interpreter 1906 April).

Adeney, W. F., *New Testament revision of Old Testament prophecy* (Interpreter II Nr 2).

Anderson, J. B., *The validity of the NT's discernement of Christ in the OT* (Bapt. Rev. and Exp. 1905, 489—505).

Chadwick, G. A., *„The just shall live by faith"* (Exp VII. S. I 178—182): Ein Beispiel, wie das NT den Sinn des AT um- und fortbildet. G.

Ropes, J. H., *The apostolic age in the light of modern criticism* (12⁰. VIII u. 527. N. Y., Scribner).

Veitch, R., *First christians, or christian life in NT times* (220. Ld., Clarke. 3 *s* 6 *d*).

Carré, H. B., *Conduct of the christians of the apostolic age as a cause of the spread of christianity* (BW XXVII 259—270): Das sittliche Ideal, welches die Apostel forderten und in ihrem Leben selbst durchführten im Hinblick auf Christi Beispiel, bildete einen wichtigen Missionsfaktor.

Smith, W. B., *Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums.* Mit einem Vorworte von P. W. Schmiedel (XIX u. 243. Gieſsen, Töpelmann. *M* 4.—): Das Begleitwort Schm.s will der Gefahr vorbauen, daſs die äuſserst radikalen Forschungen S.s, eines amerikanischen Professors der Mathematik, etwa nicht wissenschaftlich ernst genommen werden. In der Tat lauten die Resultate der hier vereinigten fünf Aufsätze überraschend genug. Der erste, mit dem Titel „Der vorchristliche Jesus" (1—41), will nachweisen, daſs es bereits ein Jahrhundert vor Christus einen geheimen Jesuskult gegeben habe; Jesus sei von Anfang an nichts anderes als eine schützende, hütende, errettende Gottheit gewesen. Im zweiten Aufsatz: „Die Bedeutung des Beinamens Nazoräus" (42—70), wird diese als Naṣarja = Schützer dargetan. Der dritte, „Anastasis" (71—106), will zeigen, daſs ἀνιστάναι oder ἐγείρειν ursprünglich nicht von den Toten erwecken, sondern einsetzen (als Messias mit Weltmacht) bedeutet. In der vierten Abhandlung: „Der Säemann sät den Logos" (107—135), sucht S. nach der Urform der Parabel und findet sie bei den Naassänern, die auch schon vor Christus existiert haben sollen. Sie war ursprünglich eine Allegorie von der Schöpfung (Same = Logos, der die Welt erzeugt). Die fünfte und längste Abhandlung: „Saeculi silentium. Der Römerbrief vor 160 n. Chr." (136—224), gilt dem Nachweis, daſs dieser Brief bis dahin (so noch Justin) völlig unbekannt war. — Trotz des groſsen Scharfsinns, der auf Begründung der einzelnen Thesen verwandt ist, hat das Konstruktions- und Kombinationstalent des

Verf. zu luftige Gebäude aufgeführt, als dafs sie vor ernster Kritik bestehen könnten.

***Die Entstehung des Christentums** im Lichte jüdischer Forschung* (Stst IV 334—338): Referat über Friedländers Buch (s. ob. S. 206), erklärt aber viele Aufstellungen für tendenziös und unhaltbar.

Harnack, A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh.* 2., neu durchgearb. Aufl. Mit 11 (zum Teil farbigen) Karten. 2 Bde. I. *Die Mission in Wort und Tat.* II. *Die Verbreitung* (XIV u. 421, 312. Lp., Hinrichs. *M* 13.—): Vgl. BZ I 204. In den hier vornehmlich interessierenden Teilen ist ein Kapitel (I 6): „Die Ergebnisse der Mission des Paulus und der drei ersten Missionare", hinzugekommen. Nach H. Holtzmann, ThLz XXXI 379ff.

***Koch, H.**, Die Hierarchie der Urkirche* (Monatsbl. f. d. kath. Rel.-Unterr. 1906 Jan. u. Febr.): Zeigt aus den ntl Schriften, dafs die Hierarchie im apostolischen Zeitalter (bis z. J. 70) noch keine genau gegliederte war: πρεσβύτεροι = ἐπίσκοποι; Apg 6, 1 ff berichtet keineswegs die Einsetzung des Diakonats im technischen Sinn des Wortes, der als eigener Ordo in Unterordnung unter die ἐπίσκοποι erst gegen Ende dieser Periode (1 Tim) sich entwickelt. Als Zeugen des nachapostolischen Zeitalters, das eine genauere Gliederung bringt, werden 2 und 3 Jo und Apk 2 und 3 (die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden seien ihre Einzelbischöfe) besprochen.

***Schwartz, E.**, Osterbetrachtungen* (ZntW VII 1—33): Behandelt die Bedeutung und Berechnung des Osterfestes bei den Juden und alten Christen, um darzutun, dafs die letzteren ursprünglich ein rein jüdisches Fest übernommen und erst später mit der Beziehung auf Christi Auferstehung ausgefüllt haben. Das letzte Abendmahl sei kein Paschamahl gewesen; die Berichte der Evangelisten darüber seien ungeschichtlich.

***For Green**, Il cristianesimo giudaico. Da Gerusalemme a Corinto (an. 51—57)* (Scuola catt. Ser. IV. IX 48—61). — *A Corinto e ad Efeso* (ebd. 257—267): Gibt einen Überblick über den Gang und die grofse Wichtigkeit der judaistischen Bewegung. Das Apostelkonzil hatte nur halbe Arbeit gemacht, indem es sich nur mit den Heidenchristen beschäftigte. Von einschneidender Bedeutung war der Widerstand des Paulus gegen Petrus in Antiochien.

Holtzmann, O., *Ntl Zeitgeschichte.* 2., vollst. neu bearb. Aufl. (Grundrifs der theol. Wissensch. II: XII u. 431. Tüb., Mohr. *M* 7.—).

***Jaccard, E.**, Agrippa I* (Lib. chrét. 1906, 65—81).

***Martin, Ph.**, L'espérance messianique à Rome* (Raug VIII 145—157): Die diesbezüglichen Äufserungen des Tacitus und Sueton sind von Flavius Josephus direkt oder indirekt veranlafst.

***Batiffol, P.**, Le judaïsme de la dispersion tendait-il à devenir une église?* (Rb N. S. III 197—209): Die Exklusivität des pharisäischen Judaismus hinderte es. Wohl aber war das hellenisierte Judentum mit den zahlreichen Proselyten ein geeignetes Medium für die Verbreitung der christlichen Kirche.

Elbogen, J., *Was lehrten die Pharisäer? Wer waren die Pharisäer?* (38. Kassel 1905, Gotthelf).

Lightley, J. W., *Les Scribes. Étude sur leur origine chez les Israélites.* Thèse (88. Cahors 1905, Coueslant).

***Ermoni, V.**, L'essénisme* (Rev. de quest. hist. XLI 5—27): Behandelt Name (wahrscheinlich = hâseh: fidèles), Ursprung, Natur des Essenismus (eine jüdische Abzweigung, auf griechisch-pythagoreischem Grund aufgepflanzt), Lebensgewohnheiten und Lehren, die Beziehungen zum Christentum und Mönchtum.

***Poiteau, Fr.**, L'essénisme* (Raug VIII 411—416): Schilderung der Lehre und des Lebens dieser vom Judentum sich teilweise emanzipierenden und griechisch-pythagoreischen Einflüssen zugänglichen Partei unter Berücksichtigung der Resultate Ermonis.

Fiebig, P., *Pirque 'aboth. Der Mischnatractat „Sprüche der Väter", ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum NT mit Anmerkungen versehen* (Ausgew. Mischnatract. in deutscher Übers. 2: VII u. 43. Tübingen, Mohr. *M* 1.20): Besprechung folgt.

Chajes, Ben-Stda (Atti del congr. internaz. di scienze stor. [Rom, 1. bis 9. April 1903] XI, VII 199—205): Dieser an zwei Stellen des Talmud genannte Mann ist nicht Jesus, sondern der „Ägypter" von Flav. Jos. Ant. 20, 8, 6; Bell. iud. 2, 13, 5 und Apg 21, 38 (nach ThLz 1905 Nr 25). G.

Edmunds, A. J., *Buddhist and christian Gospels. Being Gospel parallels from Palitexts. Now first compared from the originals.* 3rd and complete ed. Edited with parallels and notes from the Chinese Buddhist Tripitaka by M. Anesaki ([XVIII] IV u. 230. Tokyo 1905, The Yuhokwan publishing house): Eine wertvolle Sammlung von 88 Evangelienparallelen aus Palitexten. Doch wird die Abhängigkeit der Evangelientexte mit Unrecht behauptet. Vgl. Zöckler, ThLbl XXVII 127—129.

De la Vallée Poussin, L., Le bouddhisme et les évangiles canoniques (Rb N. S. III 353—381): Lehnt die vorgenannten Resultate A. J. Edmunds, die buddhistischen Einfluſs nachweisen wollen, ab.

Amirchanjanz, A., Der Inhalt des Koran verglichen mit dem Ev (Bew. d. Glaub. 1905 Nr 11): Vgl. oben S. 207. G.

Nestle, E., Evangelien als Amulet am Halse und am Sofa (ZntW VII 96): Macht auf Chrysost., Hom. 72 in Mt (ὡς πολλαὶ νῦν τῶν γυναικῶν εὐαγγέλια τῶν τραχήλων ἐξαρτῶσαι ἔχουσι) und Hom. 43 in 1 Cor (τοῦ εὐαγγέλιον κρέμασθαι παρὰ τὴν κλίνην) und ähnliche Stellen aufmerksam.

Eckardt, R., Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333) (ZdPV XXIX 72—92 mit einem Plane): Zur Zeit des Pilgers war der Sion = Südwesthügel unterschieden von der übrigen Stadt. Sein südlicher Teil mit dem Platze des Kaiphashauses lag auſserhalb der Mauern; der nördliche Teil, die Davidsburg, diente als Lager. Der Siloahteich war ebenfalls auſserhalb der Stadt. Marienheiligtümer sah der Pilger nicht.

Nestle, E., Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux (ZdPV XXIX 193—195): Schlägt wegen Jo 5, 2 vor, an der von Eckardt (im vorgenannten Aufsatz) zitierten Stelle inferius statt interius zu lesen.

Vailhé, S., La maison de Caïphe et l'église de Saint-Pierre (Échos d'Orient 1905 Nov.): Für diese Gleichung treten auch die von Nicephorus Callisti benutzte Vita des Konstantin und der Helena und das von Papadopulos Kerameus 1894 edierte Typikon ein. Nach Raug VIII 589.

Germer-Durand, J., Le prétoire de Pilate et la maison de Caïphe, d'après s. Cyrille de Jérusalem (Jérusalem 1906, 24. Jan.): Cyrill wie der Pilger von Bordeaux sprechen gegen die traditionelle Annahme. Nach Raug VIII 590.

Thurston, H., The praetorium of Pilate and the pillar of the scourging (The Dublin Review CXXXVIII 120—142): Das Prätorium des Pilatus ist wahrscheinlich identisch mit dem gepflasterten Hof des Osthügels und den aufgedeckten Resten innerhalb des Bezirks des armenischen Klosters, worauf Archäologie und Tradition hinweisen. Aicher.

Wilson, C. W., *Golgatha and the Holy Sepulchre.* Ed. by C. M. Watson (216. Ld., Palestine Explor. Fund): Zum Teil eine Wiedergabe der BZ I 205 416, II 418 angezeigten Aufsätze. Trotz der Durchforschung des gesamten Materials konnte der verstorbene Verfasser nicht zu einem sicheren pro oder contra hinsichtlich der traditionellen Lokalisierung kommen. Nach ExpT XVII 455.

Zaccaria, E., Ad un lavoro intitolato „La patrie de S. Jean Baptiste" par le P. Barnabé Meistermann, annotazioni (Bessarione 1905 Nov.-Dez. 260—273): Lehnt M.s Aïn-Kârim-Hypothese (s. oben S. 208) ab. Nach Raug VIII 587.

Bazzocchini, B., *L'Emmaus di s. Luca* (160. Rom, Pustet).

Knight, W., The site of Capernaum (Exp VII S. II 48—56): Ist wieder für Khan Minyeh.

P. N. D., Betlem (Rassegna naz. 1905, 16. Dez. 549—561).

Barrallon, J., Le tombeau de la t. s. vierge (L'Université catholique 1906, 95—100): Bericht über den Stand der Frage im Anschlufs an die Schriften von P. Barnabé und Gabriélovitch. Aicher.

Niesen, J., *Panagia — Kapuli. Das neuentdeckte Wohn- und Sterbehaus der hl. Jungfrau Maria bei Ephesus.* Mit einem Titelbilde, 2 Karten, 8 Tafeln, Illustrationen und den offiziellen Dokumenten (400. Dülmen i.W., Laumann): Das Werk ist für ein weiteres gebildetes Publikum bestimmt und stützt sich auf drei in den Jahren 1896—1905 von Smyrna aus herausgegebene Schriften, wovon die erste von dem Erzbischof von Smyrna A. P. Timoni, die andern mit dessen Approbation veröffentlicht wurden. Die Resultate N.s werden kaum Zustimmung finden.

Ramsay, W. M., Derbe (Exp VII S. I 544—560): Schilderung der Gegend von Derbe anläfslich eines erneuten Besuches derselben.

c) Kanon des NT. Geschichte der ntl Exegese.

Ewald, P., *Der Kanon des NT* (43. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Betont die relativ späte Entstehung unseres ntl Kanons (Athanasius), der nichts anderes als eine Sammlung von zumeist reinen Gelegenheitsschriften darstellt. Zudem weisen dieselben im einzelnen vielfach Unklarheiten und Differenzen auf. Vor allem ist aber die Erhaltung des Wortlautes eine sehr mangelhafte. Was so der erste Teil einreifst, versucht der zweite dadurch wieder aufzubauen, dafs in dem urkundlichen Zeugnisse der ntl Schriften, die alle der apostolischen Zeit wenigstens nahe stehen, das Moment erblickt wird, das die Grundlage für die christliche Wertschätzung der Hl. Schrift liefert und gegen das die tendenziöse, modern kritische Richtung vergebens ankämpft.

Preuschen, E., *Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons.* Programm (4°. 24. Darmstadt 1905).

Bacon, B. W., Gospel types in primitive tradition (HJ IV 877—895): „Gospels of genealogy" und „gospels of adoption or incarnation".

Camerlynck, A., wendet sich (Collationes Brugenses 1906 März) gegen die *These Loisys*, dafs Ignatius, Papias, Polykarp, Justin das vierte Ev nicht als apostolische Schrift betrachtet hätten. Nach Raug VIII 472.

Robinson, Th. H., The authorship of the Muratorian canon (Exp VII S. I 481—495): Hält die Autorschaft Hippolyts, die schon Lightfoot behauptet hatte, für sicher und identifiziert die Capita contra Gaium mit der Apologie der Apk und des Jo-Ev.

Turner, C. H., Niceta and Ambrosiaster (JthSt VII 203—219 355—372): Ein kritisches Referat über die Edition des ersteren von A. E. Burn und über die Studie über den letzteren von A. Souter.

Dionysi Bar Salibi *commentarii in evangelia.* Edid. *J. Sedlaček* et *J. B. Chabot* (Corp. script. christ. orient. Script. syr. Textus Ser. II, tom. XCVIII: 184. Romae, De Luigi. *Fr* 16.50. Versio: 136. *Fr* 4.50).

d) Auslegung. Literatur zu einzelnen Teilen und Büchern.

α) Allgemeines.

Forrester, E. J., Some studies in exegesis (Bapt. Rev. and Exp. 1906 Jan.): Handelt über 1. Jo 3, 5; Apg 2, 38; 1 Petr 3, 21: Wiedergeburt durch die Taufe; 2. Jo 1, 29 und 35; 3. die Harmonie von Mt 8, 5—13 und Lk 7, 1—10. — Nach HJ IV 711.

Ihmels, Jesus und Paulus (NkZ XVII 452—483 485—516): Skizziert die Grundlinien der Predigt Jesu und die paulinische Lehre. Ein Vergleich beider ergibt, dafs sowohl in einzelnen Punkten wie im zentralen Inhalt ein Unterschied, aber keine Gegensätzlichkeit vorhanden ist. Paulus knüpft an Jesu Predigt an und wendet sie auf andersartige Situationen an. „Die Verschiedenheit des Zeugnisses Jesu und seines Apostels wird gerade durch die sachliche Identität gefordert."

Kaftan, J., *Jesus und Paulus. Eine freundschaftliche Streitschrift gegen die religionsgesch. Volksbücher von Bousset und Wrede* (78. Tüb., Mohr. *M* —.80).

Arnal, A., *Jésus-Christ et Saint Paul* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 457—468).

Brückner, M., *Zum Thema Jesus und Paulus* (ZntW VII 112—119): Hält gegenüber E. Vischer seine Meinung, daſs Paulus in seiner Christologie durch die Persönlichkeit Jesu nicht beeinfluſst war (vgl. BZ II 217), aufrecht.

Schmiedel, P. W., *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung* (Johannesschriften des NT Heft 2). 1.—10. Tausend (Religionsgesch. Volksbücher I. Reihe, 12. Heft: VII u. 80. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.40).

Bates, W. H., *Quotations in the NT from the OT* (BStdt VI 275—278): Erklärt die Differenzen zwischen Ps 40, 6 und Hebr 10, 5, Is 29, 14 und 1 Kor 1, 19, Is 64, 4 und 1 Kor 2, 9, Ps 48, 18 und Eph 4, 8.

Moore, G. F., *Conjectanea Talmudica; Notes on Rev. 13:18; Matt. 23:35 f; 28:1; 2 Cor. 2:14—16; Jubilees 34:4, 7; 7:4* (Journ. of the Am. or. Soc. XXVI 2, 315—333): Apk 13, 18 ursprünglich 616 (statt 666) = גסקלגס קסר (Caligula). Mt 23, 35 f bezieht sich auf eine jüdische Legende (vgl. j. Taanith IV 5); Sohn des Barachias bei Mt ist irrtümliche Glosse. Sohn des Jojada im Nazaräer-Ev ist eher korrekt. Mt 28, 1: Vorlage war: במוצאי שבת אור לאחד בשבת oder aram. באפיקי שבתא נגהי חדבשבתא Jub. 34, 4 7. Zarethan-Ṣartabeh. G.

Walker, D., *The gift of tongues and other essays* (Ld., Clark. 4*s* 6*d*): Vier zusammenhängende Untersuchungen: 1. über die Glossolalie, 2. über die „legal terminology" im Gal, 3. über Pauli Besuche in Jerusalem, 4. über das Datum von Lk und Apg. Nach ExpT XVII 360.

Wohlenberg, G., *Die biblischen Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik* (NkZ XVII 181—199 247—271 358—367): Eine Prüfung und Vergleichung der Quellen (auch die Abweichung des Cod. D bei Lk betrachtet W. als lukanisch) ergibt eine durchaus glaubwürdige Berichterstattung. In Auseinandersetzung mit den Kritikern (seit 1892; Harnack bis Wellhausen) wird die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi, seiner durch die himmlische δόξα verklärten Leiblichkeit, als Sinn des Abendmahles herausgestellt. Auch für Entscheidung moderner liturgischer Fragen werden die Abendmahlsberichte beigezogen.

Voigt, H. G., *Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi.* Eine hist.-krit. Untersuchung (168. Stuttg., Steinkopf. *M* 2.—).

De Feis, *La morte di Giuda* (Rassegna nazionale 1906, 1. April): Eine Harmonisierung der Berichte Mt 27, 5 ff und Apg 1, 18. Nach Scuola catt. Ser. IV, IX 390.

β) Leben und Lehre Jesu. Evangelien.

Schweitzer, A., *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (XII u. 418. Tüb., Mohr. *M* 8.—).

Schmiedel, O., *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung.* 2., verb. und verm. Aufl. (Sammlung gemeinverst. Vorträge 27: VIII u. 124. Tüb., Mohr. *M* 1.25): Siehe BZ I 208.

Hill, W. B., *A guide to the Lives of Christ for English readers* (40. N. Y., Gorham).

Kögel, J., *Probleme der Geschichte Jesu und die moderne Kritik.* Vier Vorlesungen (98. Groſs-Lichterfelde, Tempel-Verl. *M* 1.50).

Schell, H., *Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtl. Bedeutung.* 11.—13. Tausend (242. Mainz, Kirchheim. *M* 2.—).

Meschler, M., S. J., *Das Leben Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Betrachtungen.* 6. Aufl. 2 Bde (XXXII u. 653, 586. Freiburg i. Br., Herder. *M* 7.50): Wenn auch „nicht exegetische Belehrung, sondern Erbauung"

der Endzweck dieses Buches ist, so war der Verf. doch bemüht, „aus der alten und neuen Bibelkunde möglichst alles heranzuziehen, was von praktischem Nutzen sein konnte". Es wird deshalb auch der Exeget reiche Förderung durch dieses vielverbreitete Leben Jesu erfahren.

Didon, O. Pr., *Jesus Christus.* Deutsche Übers. von C. M. Schneider. 4. Aufl. 2 Bde (XXX u. 671, 535. Regensburg, Manz. *M* 10.—): Der Ausgabe sind Illustrationen beigefügt. Der Text blieb unverändert. Er gäbe zu einer Reihe kritischer Bemerkungen Anlafs. Nach B<ludau> in ThR V 157.

Mailhet, J., *Jésus, fils de Dieu, d'après les Évangiles* (230. P., Roger. *Fr* 1.50).

Classen, W., *Biblische Geschichte nach der neueren Forschung für Lehrer und Eltern.* I. Teil: *Leben Jesu* (VII u. 91. Hamburg, Boysen. *M* 1.40).

Schmidt, P. W., *Die Geschichte Jesu erzählt.* Mit einer Geschichtstabelle. Volksausgabe (VIII u. 179. Tüb., Mohr. *M* 1.—): Eine Ausgabe der bereits in 4. Auflage erschienenen Erzählung der Geschichte Jesu, die 1904 durch einen erläuternden Band ergänzt worden ist.

Heine, G., *Die Person und das Werk Jesu Christi.* Vortrag. Aus Anlafs von Frenssen's „Hilligenlei" dem Druck übergeben (61. Cöthen, Schettler. *M* 1.—).

Sanday, W., *Outlines of life of Christ.* 2nd ed., rev., with additions (286. Ld., Clark. 5 *s*): Im wesentlichen ein Abdruck des Artikels „Jesus Christ" im Dictionary of the Bible.

Hefs, W., *Jesus von Nazareth, im Wortlaute eines kritisch bearb. Einheitsevangeliums dargestellt* (XV u. 77. Tüb., Mohr. *M* 1.—).

Hefs, W., *Jesus von Nazareth in seiner geschichtl. Lebensentwicklung dargestellt* (VII u. 126. Tüb., Mohr. *M* 2.—).

Ryberg-Hansen, P. O., *Evangelierna som hällor till Jesu lif* (225. Stockholm 1905. Wahlström. *Kr* 3.—).

Goguel, M., *L'Évangile et Jésus de Nazareth, d'après Julius Wellhausen* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 520—539).

Schmidt, N., *The prophet of Nazareth* (10 u. 422. N. Y. 1905, Macmillan. $ 2 50): Ein Leben Jesu in modern kritischem Geist. Vgl. ExpT XVII 328f.

Meyboom, H. U., *Jezus de Nazoraeër,* met een Naschrift van H. Oort (Th. Tijdschr. 1905, 512—536).

Soltau, G., *Four portraits of the Lord Jesus Christ, some suggestions for young christians beginning to study the Gospels* (12⁰. 5 u. 265. N. Y., C. C. Cook. $ 1.—).

Réville, A., *Jésus de Nazareth. Études critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus.* 2e éd. T. I (16⁰. X u. 454. P., Fischbacher).

Sanday, W., *The spiritual meaning of the life of Christ* (Exp VII. S. I 385—403): Eine empfehlende Besprechung des neuen Buches The Gospel in the Gospels von W. P. Du Bose (N. Y., Longmans), das eine tiefsinnige religiöse Wertung des Lebens und der Lehre Jesu enthält.

Henslow, G., *Spiritual teaching of Christ's life* (254. Ld., Williams. 5 *s*).

Monnier, H., *La mission historique de Jésus* (XXII u. 378. P., Fischbacher): Behandelt in populärer Zusammenfassung die einzelnen Probleme des Lebens Jesu im Sinne der modern protestantischen Theologie.

Fendt, L., *Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu* (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München. II. Reihe, Nr 9: VIII u. 148. München, Lentner. *M* 3.50): Eine gründliche, auch formell geschickte Arbeit. Der Verf. späht im ersten Teil seines Buches allüberall in der altkirchlichen Literatur nach einer etwaigen apostolischen Tradition in unserer Frage aus. Sein scharfer Blick ist mit Recht zur Überzeugung gekommen, wie sie auch, einzelne rasch und viel beweisende neuere Exegeten abgerechnet, die herrschende geworden ist: dafs eine aposto-

lische Tradition weder für die einjährige noch für die zwei- und mehrjährige Dauer ins Feld geführt werden kann. Zustimmend folgen wir auch dem jungen Gelehrten noch eine gute Strecke im zweiten Teil seiner Schrift, in der Prüfung der absoluten Chronologie und der rein exegetischen Theorien. Aber hier bei seiner Würdigung der ntl Daten müssen wir rügen, dafs der Verf. mit kühner Hand auch das letzte rettende Brett, die synoptischen und johanneischen Daten, zertrümmert und trotzdem zu dem ganz unerwarteten Endresultat kommt: die Einjahransicht bestehe zu Recht, sie sei sogar vom Hauche der apostolischen Zeit umflossen (S. 145). Wenn die Chronologie der Evangelien im einzelnen Schwankungen aufweist, so ist doch, vom Johannes-Evangelium abgesehen, schon die synoptische Entwicklung des messianischen Lebens Jesu namentlich durch den grofsen Wendepunkt der galiläischen Reichspredigt scharf charakterisiert. Besonders in diesem Teil der Schrift fordert auch manches Detail der Untersuchungen zum Widerspruch heraus. Dausch.

Haupt, E., *Das Wunder und die Wunder des Lebens Jesu* (DeBl 1906, 91—106).

Volfard, M., *La personne du Christ* (16⁰. Cahors, Coueslant).

Barrows, C. H., *The personality of Jesus* (12⁰. 6 u. 252. Boston, Houghton. $ 1.25).

Norden, C. van, *Jesus: an unfinished portrait* (12⁰. 3 u. 295. N. Y., Funk & Wagnalls. $ 1.—).

Naumann, J., *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters* (Die christliche Welt 1906 Nr 12): Ablehnende Besprechung von Rasmussens (s. BZ IV 211) und de Loostens (ebendort) Schriften. R. vergleicht rein äufserlich die Symptome, die er im psychiatrischen Lehrbuch gefunden hat, mit einzelnen Mitteilungen aus dem Leben Jesu, während de L. die nötige historische Schulung vermissen läfst und sein modernes Denken in die Vergangenheit hineinträgt. Aicher.

Couget, H., *La divinité de Jésus-Christ.* T. I: *La catéchèse apostolique.* T. II: *L'enseignement de s. Paul* (16⁰. 60, 64. P., Bloud).

Delfour, *Psychologie d'un exégète à propos d'un ouvrage récent* (L'Univ. cath. N. S. LI 204—221): Über Picard, La transcendance de Jésus-Christ. 2 Bde (P., Plon). G.

Lacheret, M., *L'élément religieux et l'élément moral dans la personnalité de Jésus-Christ.* Thèse (116. Cahors 1905, Coueslant).

Ninck, J., *Jesus als Charakter.* Eine Untersuchung (VIII u. 376. Lp., Hinrichs. *M* 3.50).

Peabody, F. G., *Jesus Christus und der christliche Charakter.* Vorlesungen aus Anlafs des deutsch-amerikan. Gelehrtenaustausches in englischer Sprache geh. an der Universität Berlin während des Wintersem. 1905/6. Übersetzt von E. Müllenhoff (V u. 271 mit einem Bildnis. Giefsen, Töpelmann. *M* 4.—).

Meyer, M., *Jesu Sündelosigkeit (Hebr. 4, 15)* (BZSF II. Ser., 8. Heft: 27. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Jesu Sündelosigkeit steht nach der Heiligen Schrift fest; ebenso aber auch die Tatsache, dafs er versucht wurde wie wir. Die Lösung des Problems besteht darin, dafs die Versuchung nicht in Jesus selbst entstand und in seinem Innern keine Voraussetzung hatte, sondern von aufsen an ihn herantrat.

White, N. J. D., *The unchangeableness of Jesus Christ in relation to christian doctrine* (Exp VII. Ser. II 175—185): Basiert namentlich auf Hebr 13, 8 f.

Mackenzie, D. W., *The moral consciousness of Jesus* (Contemporary Review 1906, 661—675): Unterscheidet darin drei Entwicklungsstufen. Aicher.

Hanna, E. J., *The human knowledge of Christ* III (The New York Review 1906 Febr.-März): S. ob. S. 211. H. bespricht namentlich Väteraussagen über das Problem. Nach Raug IX 123 f.

Bugge, Chr. A., *Über das Messiasgeheimnis* (ZntW VII 97—111): Es hat tatsächlich bei Christus ein solches gegeben. Die Identität von Thora

und Christus, das Entsprechen der einzigartigen Sohnesstellung Christi der einzigartigen Tochterstellung der hypostasierten Thora in der jüdischen Theologie bilde den Kern dieses Geheimnisses, das sich wie ein roter Faden durch das NT hindurchziehe. Vgl. BZ II 202.

Lawson, J. D., *The Lord Jesus Christ: when was he conscious of His messiahship?* (BStdt VI 427—429): Christus wufste um seine Gottsohnschaft und seinen Messiasberuf.

Bruins sen., J. A., *Hoe ontstond de overtuiging, dat Jezus de Christus is* (Teyler's th. Tijdschr. 1906, 1—28).

Dausch, *Die messianische Tauftätigkeit Jesu* (Theol.-prakt. Monatsschr. XVI 416—419): Scharfe Ablehnung der Thesis Belsers, dafs Jo 3 und 4 von einer messianischen (schon ntl) Taufe und nicht von einer Bufs- und Vorbereitungstaufe handle.

Kessel, R., *Die Gleichnisse Jesu.* Nach der Auffassung der neueren Zeit für die Schulpraxis erklärt und gewürdigt (IV u. 123. Langensalza, Beyer & Söhne. *M* 1.60).

Durand, A., *Pourquoi Jésus-Christ a parlé en paraboles* (Études CVII 756—771): Es entsprach einer „exigence de justice, mesure de prudence et sentiment de miséricorde".

Terry, M. S., *The OT and the Christ* (AmJTh X 233—250): Stellt zusammen, was über Christi Wertschätzung des AT Zeugnis gibt. Christus habe keinem engherzigen übertriebenen Inspirationsbegriff gehuldigt, sondern, wenn nötig, sich auch gegen das AT gewendet. G.

Kenneth, *Christ the interpreter of profecy* (Interpreter II Nr 2): Nach Irish theolog. Quarterly I 253 wird behauptet, die Prophetien bezögen sich ursprünglich nicht auf Christus, dieser aber habe sie erfüllt.

Kappstein, Th., *Buddha und Christus. Religionsgesch. Parallelen* (Das moderne Christentum. Herausgeg. von Th. Kappstein. I. Ser. 5: VII u. 132. B., Hüpeden & Merzyn. *M* 1.—).

Wünsche, A., *Zur Muttersprache Jesu* (VB II 430—434): Rückübersetzungen Mt 13, 3—9 Jo 13, 34 35; 15, 12 Mt 5, 13—16; 13, 24—30 31 32 33 44 45 46 47—50 57 Lk 4, 23; 18, 14 Mt 5, 3; 19, 16. G.

***Pourquoi Jésus-Christ** n'a pas écrit* (Raug VIII 468): Referat über die von Lesêtre in der Revue pratique d'apologétique vom 1. Jan. 1906 vorgebrachten Gründe (Universalität seiner Lehre u. a.).

Grützmacher, R. H., *Die Jungfrauengeburt* (BZSF II Ser., 5. Heft: 41. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.50): Die Vorgeschichten bei Mt und Lk bezeugen die jungfräuliche Geburt Jesu aus Maria; Jo 1, 13 und vielleicht auch Gal 4, 4 scheinen darauf anzuspielen; gegenteilige Zeugnisse existieren nicht. Die Entstehung einer solchen Legende ist auf jüdischem Boden unerklärlich. Auch die Parallelen aus heidnischen Religionen sind zu verschiedenartig und zu entfernt, als dafs eine Herübernahme wahrscheinlich wäre. Die Möglichkeit, dafs die ntl Quellen ein historisches Faktum berichten, mufs also zugegeben werden. Dafür, dafs uns diese Möglichkeit auch Wirklichkeit ist, „liegt in unserem persönlichen Erfahren Christi der letzte Grund".

Häcker, *Die Jungfrauen-Geburt und das NT* (ZwTh XLIX 18—60): Paulus und Johannes sprechen sich über die Jungfrauengeburt nicht aus, setzen sie auch schwerlich voraus. Was in den Synoptikern über sie zu finden ist, ist späterer Eintrag.

Machen, J. G., *The NT account of the birth of Jesus* (PrthR III 641—670, IV 37—81): Die Geburtsgeschichten stützen sich auf Quellen, die nur dann unglaubwürdig sind, wenn Wunder überhaupt unmöglich sind. Sonst bestehen keine ernsten Bedenken gegen die Kindheitsgeschichten. Die von der alten und neuen Kritik vorgebrachten Einwände und Erklärungsversuche (insbesondere zu Mt 1, 18ff und Lk 1, 34 35) werden dann ebenfalls hinsichtlich ihrer Schwierigkeiten erörtert. Das letzte Wort hat die Stellung zur Auferstehung Christi zu sprechen.

Box, G. H., *The Gospel narratives of the nativity and the alleged influence of heathen ideas* (Interpreter II Nr 2): Vgl. BZ III 429.

Bacon, B. W., *The supernatural birth of Jesus. I. Can it be established historically?* (AmJTh 1906, 1—10): Zu der vom Journal gestellten Frage, ob die übernatürliche Geburt Jesu notwendig zum Christentum gehöre, und ob sie geschichtlich bewiesen werden könne, äufsert sich B. dahin, dafs sie nicht auf geschichtlicher Tatsache beruhe, sondern wahrscheinlich in der paulinischen Lehre von der geistigen Geburt der Gläubigen als des kollektiven Christus ihren Ursprung habe. Aicher.

Braithwaite, W. C., *The teaching of the Transfiguration* (ExpT XVII 372—375): „The Transfiguration was an effect of our Lord's dedication; and the appearance of the two witnesses a result of the circle of thoughts in which His mind was moving; while the divine voice came in approval of His dedication, and to certify the disciples of His authority and His redemptive mission."

Fryer, A. T., *The Transfiguration* (ExpT XVII 431 f): Bemerkungen über die Erscheinung des Moses und Elias zu Braithwaites Ausführungen.

Haupt, E., *Der Leidensentschlufs des Herrn* (DeBl 1906, 221—239).

Klarmann, A., *The trial of Jesus before Pilate; a study of judicial arrogance and Pharisaical justice* (12°. 11 u. 70. N. Y., Pustet & Co.).

Wilson, T. F., *The trial of Jesus of Nazareth* (16°. 55. N. Y., Whittaker. 25 *c*).

Lübeck, K., *Die Dornenkrönung Christi. Eine religions- und kulturgeschichtl. Studie* (51. Regensburg, Manz. *M* —.80): Tritt unter Ablehnung der Thesen Wendlands (wonach Jesus als Saturnalienkönig behandelt wurde) und Vollmers (s. BZ III 425) der Hypothese von Reich (s. ebd. 204) bei und sucht mit beachtenswerten Gründen noch weiter zu erhärten, dafs die Verspottungsszene eine Nachahmung von mimischen Szenen ist.

Geffcken, J., *Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte* (Hermes XLI 220—229): Lehnt die Interpretation durch religionsgeschichtliche und literarische Parallelen ab. Die Verhöhnung erklärt sich aus der Tatsache, dafs Jesus der König der Juden sein wollte.

Farel, P., *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation d'après M. Ménegoz* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1906, 87—142).

Steude, *Die neueren Verhandlungen über die Auferstehung Jesu Christi* (Beweis des Glaubens 1906 Febr.).

Ihmels, L., *Die Auferstehung Jesu Christi* (AelKz 1906 Nr 8—9): Tritt, namentlich die Visionstheorie bekämpfend, für die Geschichtlichkeit der leiblichen Auferstehung ein. Aicher.

Rolleston, T. W., *The resurrection. A Laymen's dialogue* (HJ IV 624—641): Die römische Obrigkeit habe heimlich den Leib Christi entfernt.

Borgius, E., *Ist Christus wirklich auferstanden von den Toten?* Ein geschichtlich-apologetischer Vortrag (28. Königsberg, Ostpreufs. Prov.-Ver. für innere Mission. *M* —.40).

The evidence *for the resurrection of Christ* (Church Quart. Rev. 1906 Jan.).

Holtzmann, H. J., *Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu* (ThRdsch IX 79—86 119—132): Die Tatsache des leeren Grabes bildete das negative Moment des an die Erscheinung des Geistes Christi sich klammernden Auferstehungsglaubens.

Randolph, B. W., *The empty tomb. Being thoughts on the resurrection of our Lord* (76. Ld., Longmans. 2 *s*).

M<aier, F.>, *Jesus und seine Verwandten* (Badische Lehrerzeitung 1906 Nr 23, 177—179): Gibt einen Auszug aus seinen Ausführungen oben S. 164 ff und 255 ff, der hauptsächlich nachweist, dafs die Herrnbrüder keine leiblichen Geschwister Jesu sind.

Völter, *De mater dolorosa en de discipel dien Jezus liefhad* (Teyler's th. Tijdschr. 1906, 29—43).



Palmieri, A., O. S. A., *I fratelli di Gesù secondo uno scrittore russo* (Miscellanea di storia e cultura ecclesiastica 1906 März): Referiert über den Artikel von Lebedev in der orthodoxen theologischen Enzyklopädie. Die Brüder Jesu sind danach Vettern Jesu. Sie sind Söhne der Maria Cleophae, des Bruders Josephs. Nach Raug VIII 473 f.

Chapman, J., *The brethren of the Lord* (JthSt VII 412—433): Jakobus, Joseph, Judas und Simon waren Söhne der Maria und des Alphäus. Mit Ausnahme des Joseph waren sie Apostel.

Schiefer, W., *Das Evangelienproblem* (Stst IV 11—15): Will den Stand der gegenwärtigen Untersuchung schildern. Während bei den Synoptikern die Zweiquellentheorie ziemlich sicher steht, ist die Erforschung des vierten Ev mit einem nondum liquet zu charakterisieren.

MacGuinness, J., *M. Loisy and the Gospels* (Irish theol. Quarterly I 274—299): Schildert L.s Prinzipien und Methoden, seine Anschauung über den historischen Charakter der Synoptiker, seine Wertung des vierten Ev und den Widerspruch mit dem katholischen Dogma, in den L. sich verwickelt.

Perger, A., *Evangelierne og den moderne Evangeliekritik* (110. Kopenhagen, Ronge. *Kr* 1.50).

Haufsleiter, J., *Die vier Evangelisten. Vorträge* (90. München, Beck. *M* 1.20): Der Apostel Matthäus hat das erste Ev, das durchaus einheitlich ist, verfafst. Der Petrusschüler Markus benutzte dasselbe, ebenso wie die Lehrvorträge Petri. Der Evangelist Lukas kannte Mk. Der Zeuge Johannes trat geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems auf.

Scott, J. J., *Making of the Gospels*, 6 Lectures delivered during lent 1905, in Manchester Cathedral (124. Ld., Murray. 1 *s*).

Sind die vier Evv echt? *Laienschrift* (31. B., Deutsche ev. Buch- und Traktat-Ges. *M* —.20).

Loisy, A., *Morceaux d'exégèse* (221. P., Picard): Sammlung der Aufsätze in der RHLr: Beelzeboul, Le message de Jean-Baptiste, La mission des disciples, Le pardon divin, Le grand commandement, Les pharisiens (vgl. BZ III 210 429 430, IV 215). M. J. Lagrange erhebt Rb N. S. III 474—479 schwere Bedenken gegen L.s Methode: „La matière évangélique, remuée par lui, est un sol trop mouvant pour qu'on puisse y établir une démonstration quelconque relative à l'enseignement de Jésus."

Schmiedel, P. W., *Das vierte Ev gegenüber den drei ersten* (Johannesschriften des NT Heft 1). 1.—10. Tausend (Religionsgesch. Volksbücher. I. Reihe, 8. und 10. Heft: VII u. 132. Halle, Gebauer-Schwetschke. *M* —.80).

Schodde, G. H., *The synoptic Gospels and John* (BStdt VI 119—125): Bespricht das Verhältnis des Jo zu den Synoptikern und findet die Lösung der Schwierigkeiten hauptsächlich in der Betonung des „supplementary character" des Jo.

Richmond, W., *Gospel of the rejection. Study in relation of the fourth Gospel to the three* (206. Ld., Murray. 5 *s*).

Gigot, Fr. E., *Studies on the Synoptics* IV (The New York Review 1906 Febr.-März): Vgl. oben S. 214.

Wilbers, H., *De tegenwoordige Stand van het synoptisch vraagstuk* (Studiën 1905, 445—464): Das katholische Dogma fordert nur die Entstehung der Evv in apostolischer Zeit, nicht die Herkunft von dem Autor, nach dem sie benannt sind. Nach Raug VIII 479 f.

Legendre, A., *La critique biblique* (Rev. des fac. cath. de l'Ouest 1905 Juni): Forts.; vgl. oben S. 83. Über die synoptische Frage. G.

Holtzmann, H., *Wellhausens Einleitung in die synoptischen Evv und die „moderne Theologie"* (PrM X 209—222): Ein Referat, das manche wichtige Einzelbedenken vorbringt, aber doch zum Schlusse der Erwartung sich hingibt, dafs die in W.s Buch wehende „Höhenluft gewifs noch manchem

aufrichtig suchenden Geist zur Gesundung verhelfen und ihm die Zugtierinstinkte einer steifnackig am Joch der Tradition schleppenden Theologie verleiden wird".

Hilgenfeld, A., *J. Wellhausen und die synoptischen Evv* (ZwTh XLIX 193—234): Läſst seinem 3. „und letzten" Artikel gegen W.s Mk-Hypothese (vgl. BZ III 211) einen weiteren folgen, in welchem er sich auch mit dessen Mt- und Lk-Kommentar und dessen Einleitung zu den Synoptikern befaſst. H. lehnt die Bevorzugung des Mk wieder durchaus ab.

Köhler, L., *Sind die aus den drei ersten Evv zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinfluſst?* (Schweizerische theol. Zeitschr. 1906, 77—93): In einem ersten Teil behandelt K. das literarische synoptische Problem als Vorbedingung für die Erhebung der religiös-sittlichen Ideen Jesu. Aicher.

Schott, E., *Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9. 10* (ZntW VII 140—150): Unterscheidet eine Periode der Sammlung von Herrnworten und eine Periode ihrer Gruppierung nach innerer Verwandtschaft, wobei Erklärungen und geschichtliche Einleitungen eingefügt wurden, und wendet dieses Prinzip auf die gen. Evv-Berichte an.

Cellini, A., *Saggio storico-critico di esegesi biblica sulla interpretazione del sermone escatologico Matt. XXIV, 3—51; Marc. XIII, 3—37; Luc. XXI. 5—36* (XXXV u. 209. Florenz, Libr. ed. fiorentina. *L* 2.50): Bespricht die beiden Schwierigkeiten, welche in dem Ansatz der Parusie gleich nach dem Falle Jerusalems und in dem Nochleben des gegenwärtigen Geschlechtes liegen, und deren Lösungsversuche, um dann seinerseits den eschatologischen Charakter der Aussagen durch zeitgeschichtliche Beziehungen zu ersetzen. Nach Civ. catt. LVII, II 209—220.

Hönnicke, *Neuere Forschungen zum Vaterunser bei Mt und Lk* (NkZ XVII 57—67 106—120 169—180): Eine erweiterte Ferienkursvorlesung (Berlin Okt. 1905). Jüdische Aussprüche sind nicht die Quelle des Gebetes gewesen, wenn dasselbe als Ganzes betrachtet auch durchaus jüdisches Gepräge trägt. Nach Fixierung seines Textbestandes vertritt H. die Hypothese: Mt habe die aramäische Form gekannt und infolgedessen die ihm schriftlich in griechischer Sprache vorliegende Form — dieselbe, die Lk in sein Ev aufnahm — ergänzt. Den Abschluſs bildet eine Exegese des Inhalts und Ideengangs (das Reich hat sittlich-religiösen Charakter; ἐπιούσιος = angemessen, ausreichend; ἀπὸ τοῦ πονηροῦ neutral zu fassen).

Klein, G., *Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers* (ZntW VII 34—50): Sie liegt im Mt-Bericht vor, der die Verwandtschaft mit offiziellen jüdischen Gebeten am besten dartut. Die Bitte um den Hl. Geist, welche in vormessianischer Zeit üblich war (Taufgebet), hat Jesus, der selbst der Messias war, ausgeschaltet. Jesus habe überhaupt kein Gebetsformular für andere geben wollen.

Nestle, E., *Chorazin, Bethsaida* (ZntW VII 184—186): Volksetymologien haben Legenden gemacht. Die wunderbare Speisung fand in Beth-saida statt: צֵידָה = ἐπισιτισμός. In Chorazin stecke dann chinzir = Schwein, was auf die Erzählung von den 2000 Schweinen führte.

Andersen, A., *Zu Mt 26, 17 ff und Lc 22, 15 ff* (ZntW VII 87—90): Will nachweisen, daſs die Abendmahlberichte unter dem Einfluſs der Spekulation des 2. Jahrh. (Justin) modifiziert und erweitert wurden.

Andersen, A., *Mt 26, 26 flg. und Parallelstellen im Lichte der Abendmahlslehre Justins* (ZntW VII 172—175): Die jetzige Fixierung sei nachjustinisch.

Wright, A., *Introduction to the Gospel according to St. Matthew* (Interpreter 1906 April).

Rotzinger, A., *Das hl. Ev Jesu Christi nach Matthäus.* Übersetzt und erklärt. 2., verb. Aufl. (16°. XXIII u. 336 mit Titelbild. Dresden, Breyer. *M* 1.50).

Niglutsch, J., *Brevis commentarius in ev s. Matthaei usui studiosorum s. theologiae accommodatus.* Ed. altera emend. (VI u. 251. Trient, Seiser.

Kr 3.—): Die nur eine halbe Seite umfassende Einleitung bringt eine Definition des Mt-Ev (catechesis apostolica pro Iudaeis litteris consignata). Dann geht N. sofort zur Kommentierung des Textes in vier Hauptabschnitten (1. praeambula historiae evangelicae bis Kap. 4, 11, 2. activitas Christi in Galilaea bis Kap. 18, 35, 3. activitas Christi in Iudaea post eius discessum ex Galilaea Kap. 19—25, 4. passio et glorificatio Christi Kap. 26—28) über, wobei der Vulgatatext zu Grunde gelegt ist. Der griechische Text ist nur notiert, wenn er vom lateinischen abweicht oder etwas zur Erklärung des letzteren beiträgt. Der Verf. hat vor allem das Interesse der Theologiekandidaten im Auge und will nur ein Lehrbuch bieten, das die sententia communior der Exegeten wiedergibt. Auf längere Auseinandersetzungen mit abweichenden Meinungen oder auch nur auf Nennung der verschiedenen Erklärungsversuche zu einer Stelle läſst sich N. nicht ein. Dem so begrenzten Zwecke dient das klar und übersichtlich geschriebene Werk in trefflicher Weise.

Gospel according to St. Matthew. *Literary illustrations of the Bible* (16⁰. 198. Ld., Hodder. 1 *s* 6 *d*).

Maclaren, A., *Gospel according to St. Matthew. Chapters XVIII—XXVIII* (388. Ld., Hodder. 7 *s* 6 *d*): Vgl. oben S. 215.

Barry, A., C. SS. R., *The birthplace of the Magi* (The Amer. theolog. Quarterly 1906 Jan.): Nach Irish theol. Quarterly I 251 Arabien.

Marquart, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Eran II* (Philol., Suppl. X 1): Nr 1. Die Namen der Magier (S. 1—19). M. verfolgt die verschiedenen Namensformen und Zusammenstellungen, ausgehend von der syrischen Schatzhöhle. Der historische König Gundafarr bildet in sämtlichen Verzeichnissen den Mittelpunkt, auch im westlichen (= Kaspar), während die übrigen Namen aus verschiedenen Legenden, namentlich aus der Schatzhöhle zusammengetragen sind und, soweit sie geschichtlich sind, den verschiedensten Zeitaltern angehören. G.

Outline view *of the sermon on the mount* (BStdt VI 204—208): Dispositionen.

Rietschel, E., *Das Verbot des Eides in der Bergpredigt* (StKr 1906, 393—418): Jesus hat bei seinem Verbot nur an promissorische oder Zusageeide, nicht aber an assertorische oder Aussageeide gedacht. Aicher.

Ferrar, W. J., *A note on S. Matthew VII. 9* (ExpT XVII 478): Vermutet, daſs das Wort ursprünglich gelautet habe: . . . ἐὰν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ.

Müller, D. H., *Zum Erbrecht der Töchter* (WZKM XIX 389—392): Faſst die Talmudstelle Šabb. 116[ab] als eine Satire auf Mt 5, 14—19.

Robertson, A. T., *Is Matt. XVI 18 an anachronism?* (Bapt. Rev. and Exp. 1906 April): Nach dem Referat in HJ IV 951: „No; the historical atmosphere is not that of later ecclesiastical development; the true setting of the language is found in Ps 89.“

Axtell, J. St., *The rock and the keys: an exposition* (BStdt VI 68—71): Schlägt eine neue Interpretation („the spiritualic or the esoteric“) vor: Felsen = „the power of God acting in the souls of men“, Schlüsselgewalt = „the power, which comes with the birth from above“.

Nestle, E., *Das Kamel als Schiffstau* (ZntW VII 182f): Weitere Belege. Vgl. BZ III 39 u. 210.

S. P., *„Camelum per foramen acus“ (Matth. XIX, 24)* (Raug VIII 418f): Übersicht über die Erklärungsversuche.

Moore, G. F., behandelt (Journal of the American Oriental Society XXVI 317f) *Mt 23, 35f und 28, 1* im Lichte des Talmud. Nach Exp VII. S. II 89.

Nestle, E., *Eine Variante in Matth. 28, 18* (ZntW VII 183): Die durch das Vaterunser beeinfluſste Einfügung von ὡς nach ἐξουσία in Eus. Theoph.; Rasur in B.

Bolliger, A., *Das Messiasgeheimnis bei Markus* (Schweizerische theolog. Zeitschr. 1906, 98—132): Markus hat das griechische Mt-Ev nach pauli-

nischer Christologie umgearbeitet, und dieser Paulinismus hat auch das sog. Messiasgeheimnis bei Mk geschaffen. Aicher.

Maclaren, A., *Gospel according to St. Mark, Chapters I—VIII* (348. Ld., Hodder. 7*s* 6*d*).— *Chapters IX—XVI* (328. Ebd. 7*s* 6*d*): Siehe oben S. 215.

Reed, A. L., *St. Mark XII. 29ᵇ* (ExpT XVII 523): Über die Wiedergabe des Zitates Dt 6, 4.

Wellhausen, *Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22* (ZntW VII 182): Da es nicht heifst ἄζυμα, kann das Paschamahl nicht gemeint sein.

Williamson, W., *Gospel according to Luke*. Introd. and notes (240. Ld., Methuen. 2*s*).

Cecilia (Madame), *The Gospel according to St. Luke*. With introduction and annotations (Catholic Scripture manuals. Ld., P., Trübner. 4*s*).

Zorell, F., S. J., *Zum Hymnus Magnifikat* (ZkTh XXX 360f): Hier bietet Z. die aramäische Gegenprobe, die in Einzelheiten den metrischen Anforderungen nicht so gerecht werde wie die hebräische Rückübersetzung (vgl. oben S. 216). G.

Ter-Minassiantz, E., *Hat Irenäus Lc 1, 46 Μαριάμ oder Ἐλεισάβετ gelesen?* (ZntW VII 191f): Eine neu entdeckte armenische Hs macht das letztere wahrscheinlich.

Barns, Th., *The Magnificat in Niceta of Remesiana and Cyril of Jerusalem* (JthSt VIII 449—453): Will aufser Nicetas auch Cyrill (Katech. 17) für die Zuweisung des Magnificat an Elisabeth in Anspruch nehmen und gründet darauf weitere Perspektiven über den Zusammenhang des jerusalemischen und lateinischen Bibeltextes. Doch macht schon ***F. E. B<rightman>*** in einem Postskriptum mit Recht darauf aufmerksam, dafs B. die Cyrillstelle falsch interpretiert.

Nestle, E., *The shepherds of Bethlehem* (ExpT XVII 430f): Zu Lk 2, 8 sollte eine Beziehung auf Mich 4, 8 notiert sein.

Oldenberg, H., *Altindisches und Christliches* (ZdmG LIX 625—628): Gegen Pischel (DLz 1904, 2939 u. Sitzungsber. der Berl. Ak. 1905, 5324), der ἐν τῷ πνεύματι Lk 2, 27 von dem buddhistischen Pfade des Windes ableiten möchte. G.

Gurney, T. A., *Nunc dimittis; or the song of the watcher the Lord's Christ* (160. Ld., Longmans. 3*s*).

Nestle, E., *Luke VI. 19* (ExpT XVII 430): καὶ ἰᾶτο πάντας = und er (Christus) heilte alle.

Calas, J., *Ne crains point [Luc. XII, 32]* (Rev. chrét. 1906, 287—299).

Knoke, K., *Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlornen Sohn* (NkZ XVII 407—418): Will unbeeinflufst durch theologische Gesamtanschauung als den Sinn der Parabel herausstellen, dafs Jesus im Gegensatz zu den Pharisäern sein eigenes Entgegenkommen gegen die Sünder rechtfertigen wollte.

The atonement and the parable of the prodigal son. ***A. W. Wotherspoon*** (ExpT XVII 335f) bezieht gegen Knight (s. oben S. 216) die Parabel auf Gott Vater. — ***D. M. Henry*** (ebd. 523) sieht eine Beziehung auf Christi Versöhnungsopfer in der Parabel.

Moore, G. F., *Συμφωνία not a bagpipe* (JbL XXIV 166—175): Gegen Barry (vgl. BZ III 212); wohl aber sei ein musikalisches Instrument gemeint.

Le passage de s. Luc relatif à la sueur de sang est-il bien authentique et d'origine divine? (L'ami du clergé 1906, 15. Febr.): Die Auslassung in einigen Bibelhss „semble avoir été motivée par la crainte d'effaroucher, par le spectacle de l'agonie du Christ, l'orthodoxie de certains lecteurs". Nach Raug VIII 471.

Adams, J. E., *The Emmaus Story, Lk. XXIV. 13—25: a suggestion* (ExpT XVII 333—335): Die Frau des Kleophas sei der ungenannte Pilger gewesen.

Burn, J. H., *The Two Disciples* (ExpT XVII 429): Macht auf J. W. Donaldsons Meinung, Kleophas' Sohn Jakobus sei der zweite, aufmerksam.

H<ilgenfeld>, A., *Noch einmal Emmaus* (ZwTh XLIX 152): Auch Wellhausen bestätige seine Verlegung nach Ammaus (s. BZ II 424).

Conybeare, F. C., *Recent French and English criticism of the fourth Gospel* (Th. Tijdschr. 1906, 39—62).

Celidonio, G., *S. Giovanni apostolo, evangelista* (RR IV 324—330): Bringt in einem Briefe an die Redaktion die Gründe für die Autorschaft des Apostels Johannes am vierten Ev vor.

Descy, F., *Preuves historiques de l'authenticité johannique du quatrième Évangile* (Collationes Namurcenses 1906 Jan.).

Lias, J. J., *The bearing of the doctrinal system of the fourth Gospel on the question of its genuineness* (Rev. intern. de théol. 1906, 73—82 275—284).

Chavannes, H., *Le quatrième Évangile, par Alfred Loisy* (RThPh XXXIX 204—238): Ein Vortrag über die Anschauungen L.s, wobei besonders gegen dessen Leugnung des historischen Charakters des vierten Ev Bedenken erhoben werden.

Ceriani, A., *Analisi dell' opera „Le quatrième Évangile" di A. Loisy* (Scuola catt. Ser. IV, VII 97—105 297—305 411—418 497—505, VIII 31—38 124—130 201—207 305—313 525—536, IX 39—47 126—135 239—244 426—436 521—528): Vgl. BZ III 212. Eine ablehnende Prüfung der einzelnen Positionen Loisys.

Meyer, K., *Der Zeugniszweck des Evangelisten Johannes. Nach seinen eigenen Angaben dargestellt* (VI u. 110. Gütersloh, Bertelsmann. *M* 2.—): Der Jünger, den Jesus lieb hatte, hat als Augenzeuge gegenüber judaistischen und auch schon doketischen Auffassungen für Christen, denen das Lebensbild Jesu schon bekannt war, das zusammengestellt, was Jesus als Christus und persönlichen Gottessohn erweisen konnte. Als besonders beweiskräftig sind seine ἔργα = σημεῖα = Wundertaten hervorgehoben. Auch die eigene Evangelistentätigkeit stellt Johannes unter den Gesichtspunkt des Zeugnisgebens für Jesus. Im Nachtragskapitel (21) waltet aber eine andere Tendenz, nämlich die Ehrenrettung Petri. Darum hält es M. für einen späteren, zum Inhalt des Ev wenig passenden Zusatz. — Die von feiner Beobachtungsgabe zeugende Schrift (eine Fortsetzung der Studien über den Jo-Prolog; s. BZ I 216) ignoriert leider die katholische Literatur zur Frage fast völlig.

Strayer, P. M., *The self-revelation of Christ, with special reference to the fourth Gospel* (BW XXVII 327—334): Gerade die Entfaltung des Messiasbewufstseins und die Aufnahme desselben beim Volke ist im vierten Ev am klarsten gezeichnet und findet bei den Synoptikern ihre Bestätigung.

Lattey, C., S. J., *The structure of the fourth Gospel* (Exp VII. S. I 424—434): 1. Teil: Kap. 1—5 (schildert die Ereignisse, welche der bei den Synoptikern geschilderten Wirksamkeit in Galiläa vorausgehen); 2. Teil: Kap. 6; 3. Teil: Kap. 7—11; 4. Teil: Kap. 12—14 und 18—20. Der 5. Teil: Kap. 15—17, ist später von Johannes selbst in den 4. Teil eingefügt worden. Ebenso stammt von ihm Teil 6 = das Nachtragskapitel 21.

Vedder, H. C., *A study of the fourth Gospel* (Bapt. Rev. and Exp. 1906, 177—199).

Neveu, E., *Studia theologica in Evangelium secundum Ioannem* (Div. Thom. ser. II, VI 3—24).

Maier, Fr., *Ein moderner Kritiker über die Wunder des Herrn bei Jo* (Oberrhein. Pastoralblatt VIII 228—235 241—247): Verteidigt gegen P. W. Schmiedels Johannesschriften des NT (s. oben S. 427 u. 432) die Tatsächlichkeit der im vierten Ev berichteten Wunder, insbesondere der Auferweckung des Lazarus.

McNabb, V., *The Johannine Logos* (Americ. eccles. Review XXXIV Nr 1).

Glover, R., *Comfords of God. Lectures on St. John XIV* (12⁰. 104. Ld., Clarke. 2 *s* 6 *d*).

Fichtbauer, L., *Der Nachtrag zum Ev Johannis, K. XXI* (Mancherlei Gaben und Ein Geist 1906 Juli).

γ) Leben und Lehre der Apostel. Apostelgeschichte. Apostelbriefe. Apokalypse.

Le Camus. S. G. M., *L'œuvre des Apôtres.* Tome I: *Fondation de l'Église chrétienne. Période d'affranchissement.* — Tomes II et III: *Diffusion de l'Église chrétienne. Période de conquête.* (XLIX u. 376, XLV u. 407, 611 mit Karten und Illustr. P. 1905, Oudin. Ausgabe in 8⁰ *Fr* 18.—, in 12⁰ *Fr* 12): Papst Pius X. hat in dem oben S. 224 erwähnten Schreiben dieses Werk des Bischofs von La Rochelle und Saintes empfohlen. Es ist eine populär-wissenschaftliche Darstellung der Ereignisse vom Pfingstfeste in Jerusalem bis zur Ankunft Pauli in Rom. Auch die Briefe Pauli werden im Zusammenhang seines Missionswerkes besprochen. Die Chronologie basiert auf dem Ansatz der Bekehrung des Apostels ins Jahr 33 und der Abfahrt nach Rom i. J. 61. Die freiheitlichere Exegese des Verf. offenbart sich z. B. in der Anerkenntnis eines Irrtums in der Stephanusrede Apg 7, 15 f (I 121) oder in dem Zugeständnis der „évidente illusion de l'Apôtre (Paulus) sur la proximité de la parusie“ (II 543[5]). Nach Rb N. S. III 314—317 u. 492. Civ. catt. LVII, III 83 ff.

Wilson, Mrs. A. C. S., *S. Peter and s. John. First missionaries of the Gospel* (12⁰. 106. Ld., Hodder. 1 *s* 6 *d*).

Bruston, C., *La descente aux enfers selon les apôtres Paul et Pierre* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 438—456): Siehe oben S. 217.

Fillion, L. C., *Saint Pierre.* (Les Saints: 12⁰. IV u. 211. P., Lecoffre. *Fr* 2.—): Eine hübsche Biographie des Apostels auf Grund der Angaben des NT und sonstiger glaubwürdiger, nicht apokrypher Quellen. Der erste Teil behandelt das den Evv, der zweite das der Apg zu entnehmende Material, der dritte die letzten Jahre und das Martyrium in Rom (i. J. 67 auf dem Vaticanus). In diesem Abschnitte werden auch die beiden Briefe Petri und sein Anteil am Mk-Ev kurz erörtert. An Einzelheiten sei erwähnt, daſs Petri Bekenntnis zu Cäsarea nach F. die absolute Gottessohnschaft ausspricht. Das scharfe Auftreten Pauli gegen Petrus in Antiochien war hauptsächlich dadurch veranlaſst, daſs Petrus als Haupt der Kirche ein andere möglicherweise verpflichtendes Beispiel gegeben hat. Im portrait moral Petri konstatiert F. véhémence und teilweise auch faiblesse. Auch sein portrait extérieur wird auf Grund altchristlicher Darstellungen besprochen. Alles in allem hat uns der Verf. (Prof. am Institut catholique zu Paris) eine zwar populäre, aber durchaus wissenschaftlich gehaltene Monographie geboten.

Brun, A., *Essai sur l'apôtre Pierre. Sa vie, son œuvre, son enseignement* (230. Montauban 1905, Granié).

Benigni, U., *A propos de la crucifixion de saint Pierre* (Miscellanea di storia eccl. 1906, 192—197): Stimmt Marucchis Untersuchungen zu, wonach der Vatikan der Platz der Kreuzigung ist. Nach Raug VIII 336.

Lugari, G. B., *Il Dufourq e l'anno della morte di S. Pietro* (Bessarione 1906 Jan.-Febr., 16—41).

Krapp, G. R., *Andreas and fates of the Apostles* (328. Ld., Ginn. 8 *s* 6 *d*).

Patrick, W., *James the Lord's brother* (382. Ld., Clark. 6 *s*): Sein Christentum war von dem des Paulus nicht verschieden. Die Beziehungen der beiden Apostel waren offen und herzlich. Nach HJ IV 952.

Wernle, P., lehnt (ThLz XXXI 325—328) *D. Völter, Paulus und seine Briefe* (s. oben S. 220), wo nach dem stilistischen Grundsatz des Passens und Nichtpassens und durch den Nachweis disparater Gedankenreihen erbärmliche Reste von 1 und 2 Kor, Röm und Phil als echt herausgestellt werden und Gal für unecht erklärt wird, mit Entschiedenheit ab.

Palmer, E., *The life and journeys of St Paul briefly told for loving students* (174. Ld., W. T. Nimmo. 2 *s*).

Le métier manuel *de saint Paul* (Raug VIII 469): Entweder Zelttuchweberei oder Fertigung von Zelten selbst oder Weidenflechterei.

Bokum, L. ten, *De tweede reis van den H. Paulus naar Jerusalem* (Nederl. kath. Stemmen 1906, 46—56).

Wabnitz, A., *Le mal physique, dont l'apôtre Paul a souffert pendant sa carrière apostolique* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1905, 495—502).

Prior, A. G. S., *Paulus's Evangelium* (Theologisk Tidsskrift 1906 Heft 3).

Monteil, S., *Essai sur la christologie de S. Paul.* Ie partie: *L'œuvre* (264. P., Fischbacher. *M* 4.80): Sucht festzustellen, welche Anschauung Paulus (nach Apg und den paulinischen Briefen) über das Mittlerwerk Christi und seine Folge, die Umschaffung der Menschen zu neuen Kreaturen, gehabt hat.

Juncker, A., *Das Christusbild des Paulus* (36. Halle, Niemeyer. *M* —.60).

Rüegg, A., *Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus* (132. Lp., Dörffling & Franke. *M* 1.60).

Matschofs, *Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus* (AelKz 1906 Nr 14—21): Will gegenüber der Kritik mehr in positiver Arbeit als durch Eingehen auf die Einwürfe die Stellung des Apostels als eines primären Zeugen von Jesus Christus zurückerobern. Aicher.

Protin, S., *Jésus-Christ crucifié dans la théologie de s. Paul* (Raug VIII 400—411): „Saint Paul ne savait rien que Jésus crucifié."

Kittel, G., *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus* (StKr 1906, 419—436): Sucht aus dem Sprachgebrauch im Römer- und Galaterbrief und den übrigen paulinischen Schriften zu beweisen, dafs der Genetiv hier als gen. subiectivus, „Glaube Jesu Christi" zu verstehen sei. Aicher.

Bruston, C., *L'apôtre Paul et l'idée de l'expiation* (Rev. de théol. et de quest. rel. 1906, 26—31): Vgl. oben S. 219.

Clark, H. W., *Paul's doctrine of the transformation of experience* (Exp VII. S. I 171—178): In der Gottesliebe liegt der umgestaltende Faktor.

Carr, A., *St. Paul's rule of life (2 Cor V 14)* (Exp VII. S. II 111—120): Erbaulich.

Wrede, W., bespricht *A. Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu* (s. BZ III 201) (GgA CLXVII 1905, 849—856) durchaus ablehnend. Nach R. habe es den Anschein, als ob es in urchristlicher Zeit nur Schriftworte und Buchstaben und dann Leute, die Schriften lasen und auswendig lernten, gegeben habe. Er habe nicht berücksichtigt, dafs daneben aber doch auch lebendige Menschen mit eigenartiger Begabung, eigenartiger Vergangenheit und Lebensgestaltung und darum auch eigenartiger Entwicklung und daneben noch Ideen, die neben den Schriften entstanden und wuchsen, gewirkt haben.

Lake, K., *Did Paul use the „Logia"?* (AmJTh 1906, 104—111.)

Glubokovsky, N. N., *L'Évangile de s. Paul et la culture hellénique au point de vue de leurs relations possibles* (Khristianskoé Tchténié 1905 Aug. — Nach Raug VIII 475).

Chadwick, W. E., *Social teaching of st. Paul* (170. Cambridge, Univ. P. 3 *s* 6 *d*).

Harnack, A., *Beiträge zur Einleitung in das NT.* I: *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Ev und der Apg* (VII u. 160. Lp., Hinrichs. *M* 3.50): Die in H.s Geschichte der altchristl. Literatur vertretene „rückläufige Bewegung zur Tradition" wird an einer neuen Position betätigt: Lukas, der Arzt, der Begleiter Pauli, wird als Verfasser des dritten Ev und der Apg erwiesen. H. geht hierbei von den nicht bestrittenen Wir-Stücken aus und zeigt, dafs sie in ihren Tendenzen und Erzählungsmitteln, vor allem aber in der sprachlichen Darstellung völlig mit den übrigen Teilen lukanischer Schriften übereinstimmen, so dafs an der Einheit des Verfassers nicht zu rütteln ist. Dafs dieser Verfasser Arzt war, kann ebenfalls (s. Anhang I) dargetan werden. Hauptquelle für das Ev war das Mk-Ev; daneben eine Herrngeschichte, die auch Mt benutzte,

und mündliche Traditionen (vielleicht zum Teil durch Philippus und seine weissagenden Töchter vermittelt). Auch die erste Hälfte der Apg fuſst lediglich auf Überlieferungen über Petrus und Philippus. Auf Grund dieser Quellen und eigener Erinnerung hat Lk in Asien oder Achaia um d. J. 80 sein doppeltes Geschichtswerk für Theophilus verfaſst. Die Glaubwürdigkeit desselben ist nun zwar durch diesen Nachweis erheblich gesteigert. Dafür aber, daſs sie nicht als absolute aufgefaſst werde, sorgt H. durch erneute Betonung seiner Annahme, daſs in den Jahren 30—70 die supranaturale Auffassung von Christi Person und Werk sich eingeführt und allgemeine Verbreitung gefunden hat. — Der Selbstanzeige H.s in ThLz XXXI 404 f fügt E. Schürer ebd. 405—408 eine Ablehnung des Resultates H.s bei, auf welche Harnack ebd. 466—468 repliziert und u. a. die vielfach unrichtige Berichterstattung des Augenzeugen Lukas zu erklären sucht.

Denk, J., *Πρᾶξις oder Πράξεις τῶν ἀποστόλων* (ZntW VII 92—95): Hilarius las liber praxeos. Im Anschluſs daran veröffentlicht D. Belege zu 1. acta und actus, 2. gesta, gestorum, 3. actio, actiones. Vgl. auch oben S. 192 f.

Grandjean, S., *Étude sur la valeur historique du livre des Actes* (Lib. chrét. 1906, 634—642).

Hadorn, W., *Die Apg und ihr geschichtlicher Wert* (BZST II. Ser., 6. Heft: 31. Gr.-Lichterfelde, Runge. *M* —.40): Verfasser der Apg ist Lukas. Er hat Quellen benutzt, so im ersten Teile eine judenchristliche; doch sind sie nicht mehr näher bestimmbar. Sein Zweck war ein praktisch erbaulicher: die Schilderung der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden. Deshalb ging er auf den Kampf gegen den Judaismus nicht näher ein. Als ziemlich sicher zu berechnende Daten ergeben sich für H.: Bekehrung 34 oder 35, Apostelkonzil 51 oder 52, 2. Missionsreise 52—54, 3. Missionsreise 54—58, Gefangenschaft in Cäsarea 58—60. Die Angabe der Apg über die sog. Kollektenreise (11, 30) hält H. für eine Verwechslung mit einer späteren Reise. Auch die Stelle über Theudas (Apg 5, 36 f) enthalte einen geschichtlichen Irrtum. Aber trotzdem sei an der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Apg nicht zu zweifeln.

Soltau, W., *Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte* (Or. Stud., Th. Nöldeke z. 70. Geburtstag gew., hrsg. v. C. Bezold, II 805—815): Die in der Apg erzählten Anekdoten beruhen im wesentlichen auf Wahrheit. Trotz der Ähnlichkeit mit Ev-Erzählungen sind sie nicht bloſs Nachbildungen der Mk-Perikopen. S. zieht Schlüsse aus den nachgebildeten Zügen auf die Komposition der Apg. G.

Hicks, E. L., *The communistic experiment of Acts II. and IV.* (Exp VII. S. I 21—32): Es war kein konsequenter Kommunismus.

Schürer, E., *Die θύρα oder πύλη ὡραία Act 3, 2 u. 10* (ZntW VII 51—68): Gemeint ist „das Tor am östlichen Ausgang des inneren Vorhofes (genauer des Frauen-Vorhofes), welches Josephus das ‚eherne Tor' und die Mišna ‚das Tor des Nikanor' nennt".

Oort, H., *Het besluit der apostelsynode van Hand. 15* (Theol. Tijdschr. 1906, 97—112).

Seeberg, A., *Die beiden Wege und das Aposteldekret* (III u. 105. Lp., Deichert. *M* 2.50): Unbeirrt durch die verschiedenen Bedenken, welche gegen S.s frühere Forschungen (s. BZ I 414, III 196) vorgebracht wurden, geht dieser weiter den Spuren altchristlicher Formulierungen und Zusammenfassungen der Glaubens- und Sittenlehre nach und findet hier die „beiden Wege" bis in die fünfziger Jahre des ersten Jahrh. zurück bezeugt. Die Christen haben aber damit nur übernommen, was die Juden bereits besaſsen (ein pseudophokylideisches Gedicht lehnt sich an die jüdischen Wege an). Nur hat Jesus an den jüdischen Wegen einige Modifikationen vorgenommen. Der Unterschied läſst sich an den Speisegeboten der „Wege" verfolgen. Die jüdischen Gebote schlossen sich an

Lv 17 an, die christlichen stellen zwar in der Form, wie sie Apg 15 überliefert sind, einen Passus aus den jüdischen „Wegen“ dar. Aber diese Form ist nicht die ursprüngliche, von den Aposteln herrührende. Den historischen Kern bildete die Aufhebung der Beschneidung an Heidenchristen, womit sich das Verbot des Genusses von Götzenopferfleisch und Hurerei verband. — Es ist schade, dafs sich die grofse Gelehrsamkeit und Kombinationsgabe des Verf. auf Gebiete verliert, die einer nüchtern und besonnen geübten Kritik nicht entfernt so viele Handhaben bieten, als derselbe glaubt.

Bludau, A., Der Aufstand des Silberschmieds Demetrius. Apg. 19, 23—40 (Kath. 3. Folge XXXIII 81—92 201—213 258—272): Exegesiert den Bericht über 1. den Anlafs zum Aufruhr, 2. den Aufruhr selbst und 3. die Rede des Stadtsekretärs und betont schliefslich die vollständige historische Glaubwürdigkeit des Erzählten.

Noesgen, Pauli Rede zu Milet (Stst IV 15—24 77—84): Verteidigt Apg 20, 18—31 als treue Wiedergabe des Inhalts einer paulinischen Rede, exegesiert dieselbe und würdigt sie in ihrer Bedeutung für das pastorale Wirken.

Analysis *of certain of St. Paul's Epistles. Reprinted from Bishop Lightfoot's commentaries* (18°. Ld., Macmillan. 1 s).

Michelsen, J. H. A., De drie synoptische brieven aan de Efeziërs, Kolossers en Filemon (Teyler's theol. Tijdschr. 1906, 159—202 317—350).

James, J. D., *Genuineness and authorship of the Pastoral Epistles* (176. Ld., Longmans. 3 *s* 6 *d*).

Wohlenberg, G., *Die Pastoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der 2. Timotheusbrief) ausgelegt. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe* (Kommentar zum NT, herausgeg. von Th. Zahn XIII: VI u. 355. Lp., Deichert. *M* 6.80).

Eaches, O. P., *Hebrews, James and I and II Peter: A popular commentary upon a critical basis, especially designed for pastors and sunday schools* (Clark's People's Commentary: 386. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc.).

Manen, van, *Die Unechtheit des Römerbriefes.* Übersetzt von G. Schläger (VIII u. 277. Lp., Strübig. *M* 4.—): Übersetzung des 1891 erschienenen II. Bandes von van Manens Werk „Paulus“. Aicher.

Lietzmann, H., *Die Briefe des Apostels Paulus.* I. *An die Römer* (Handbuch zum NT. In Verbindung mit H. Grefsmann, C. Klostermann, F. Niebergall u. a. herausgeg. von H. Lietzmann. 1. Lief.: 80. Tüb., Mohr. *M* 1.50).

Bruston, C., Les conséquences du vrai sens de ἱλαστήριον (ZntW VII 77—81): Folgert aus Deifsmanns Erklärung von ἱλαστήριον Röm 3, 25 = versöhnende Gabe (s. BZ II 200) noch weiteres für die Erklärung der ganzen Römerbriefstelle.

Whitehouse, W. F., *The redemption of the body: being an examination of Romans, VIII., 18—23* (12°. 65. N. Y., Dutton. $ 1.—).

Babut, C. E., Le reste-semence [Rom. IX, 26] (Rev. chrét. 1905, 364—372).

Blafs, F., *Textkritisches zu den Korintherbriefen* (Beiträge zur Förderung christl. Theol. X 1, S. 49—63: Gütersloh, Bertelsmann): Freut sich in der Einleitung, dafs „die moderne Pseudotheologie und Pseudowissenschaft in Halle weder in der theologischen noch in der philosophischen Fakultät Kurs hat“, läfst sich durch Jordans Ablehnung seines Suchens nach Metren bei Paulus (s. oben S. 201) nicht bekehren, sondern wendet sein System auf 2 Kor 6, 14—7, 1 an und sucht inhaltlich wie metrisch zu beweisen, dafs die Stelle in 1 Kor 10 zwischen V. 22 und 23 gehört. Auch die Worte ἐν τῇ ἐπιστολῇ 1 Kor 5, 9 hält er für unecht.

Riggenbach, E., Der Dienst des neuen Bundes. Eine exegetische und pastoraltheologische Skizze nach 2 Kor. 2, 12—6, 10 (Stst IV 324—334): Erklärt den Gedankengang des Abschnittes, „in welchem Paulus an seiner

eigenen Person den Dienst des Neuen Bundes nach verschiedenen Seiten ins Licht stellt", um dann für die Amtsführung Lehren daraus zu gewinnen.

Lowrie, S. T., *Exegetical note on II. Cor V 16. 17* (PrthR IV 236—241): ἡμεῖς = Paulus und seine Missionsgefährten; σάρξ = Unterscheidungsmerkmal zwischen Heiden und Juden; ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν = wir haben ihn gekannt als den nur für die Juden verheifsenen Messias; seit Christi Tod ist das anders.

S. P., *Mariage et virginité dans 1 Cor. VII 36—38* (Raug VIII 416—418): Kurzes Referat über BZ III 44—69 und 401—407 mit dem Resultate: „on peut affirmer sans crainte qu'il n'est pas question dans la Iª ad Cor. des virgines subintroductae".

Veldhuizen, A. van, *De raadselachtige παρθένοι in 1. Kor. 7:36—38* (Th. Studiën 1906. 185—202).

Boffito, P. G., *Scio hominem in Christo .... raptum huiusmodi usque ad tertium coelum (II ad Cor. XII, 2)* (Rster II 329—343): Bespricht die verschiedenen Erklärungsversuche des „dritten Himmels", lehnt den Einflufs jüdischer Vorstellungen hier ab und identifiziert ihn mit dem Paradiese.

Steinmann, A., *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur ntl Einleitung und Zeitgesch.* (XX u. 200. Münster i. W., Aschendorff. *M* 3.60): Man würde der Untersuchung wohl kaum anmerken, dafs sie eine Erstlingsarbeit ist. Sowohl in der Gewandtheit, Frische und Klarheit der Darstellung wie in der souveränen Beherrschung der aufserordentlich reichen Literatur bekundet St. eine hervorragende methodische Schulung. Die zeitliche Fixierung des Gal gewinnt St. durch folgende chronologische Ansätze: Die Bekehrung Pauli fand „zwischen 35 und 37" (S. 28; S. 189 aber 36/37) statt. Die Kollektenreise fiel ins J. 44. Damals war Petrus sicher nicht in Jerusalem anwesend. Die dritte Reise Pauli zum Apostelkonzil 50/51 wird zuerst nach Apg 15, 1—29 und dann nach Gal 2, 1—10 besprochen und schliefslich als Kernpunkt der Untersuchung insbesondere gegen V. Weber dargetan, dafs in beiden Berichten ein und dieselbe Reise gemeint ist und es nicht angeht, die Gal 2, 1—10 erwähnte Reise mit der Kollektenreise Apg 11, 30 und 12, 35 zu identifizieren. Nach dem Apostelkonzil fand der antiochenische Streitfall statt. Bis zur Abfassung von Gal mufs dann Paulus zweimal in Galatien gewesen sein. Da St. an Nordgalatien denkt, gewinnt er die erste Zeit des ephesinischen Aufenthalts 54 oder 55 als Abfassungszeit von Gal. Die gewonnenen Resultate fügt dann St. zum Schlusse geschickt in den Rahmen einer allgemeinen Geschichte der judaistischen Bewegung zur Zeit Pauli ein. Wenn auch nicht zu erwarten ist, dafs im Streite, ob Nord- oder Südgalatien die Adresse des Briefes bildet, St. das letzte Wort gesprochen hat, so wird vermutlich doch die Bestreitung der Identifikation von Apg 15 und Gal 2 kaum mehr viele Anhänger finden, zumal der Vater der Hypothese auch schon schwankend geworden ist.

Drummond, J., *The Epistle of St. Paul to the Galatians.* Explained and illust. (12º. Ld., S. S. Assoc. 6 *d*).

Lake, K., *Galatians II. 3—5* (Exp VII. S. I 236—245): Bespricht die verschiedenen Lesarten und Erklärungen der Stelle. L. glaubt, dafs Titus beschnitten wurde.

Krüger, G., *Zum Streit der Apostelfürsten* (ZntW VII 190 f): Teilt eine Bemerkung des nestorianischen Katholikos Timotheus I. († um 823), der einen Streit zwischen zwei Häuptern in Abrede stellt, mit.

Steinmann, A., *Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief?* (Strafsb. Diözesanbl. 1906, 105—118; auch separat: Strafsburg, Le Roux & Co.): Ein Vortrag, gehalten am 22. Februar 1906 anläfslich der theologischen Promotion des Verf. in Strafsburg, in welchem mit sehr beachtenswerten Gründen der Mithraskult mit seinem Dualismus, seiner Verehrung eines μεσίτης (Mithra) und seiner Betonung der Aszese als diejenige Irrlehre vorgeschlagen wird, die Paulus im Kol.-Brief bekämpft.

Bleibtreu, W., *Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi. Ein Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3* (Beiträge zur Förderung christl. Theol. X 1, S. 1—48: Gütersloh, Bertelsmann): Exegesiert das Kapitel und erblickt den Kernpunkt in der „praktischen Bedeutung der Einheit von Über- und Innerweltlichem der Person Jesu Christi, in dem Heiligungseinflusse der Gottmenschheit des Herrn" (S. 43).

Büchel, C., *Der Hebräerbrief und das AT* (StKr 1906, 508—591): Die atl Zitate stammen aus der LXX. Meistens ist Übereinstimmung vorhanden mit A, doch auch mit B. Es ist unmöglich, die vom Hebräerbrief benutzte LXX in einer der uns erhaltenen Handschriften wiederfinden zu wollen. Theologisch werden die atl Zitate ähnlich verwendet wie bei Philo. Im Anschlufs an Siegfried legt B. die Methode, Theologie und Rhetorik Philos dar und kommt zum Schlufs, dafs alexandrinischer Einflufs im Hebräerbrief unbestreitbar sei, dafs aber seine Abhängigkeit von Philo problematisch bleibe. Aicher.

Rotherham, J. B., *Studies in the Epistle to the Hebrews* (188. Ld., Allenson. 1 *s* 6 *d*).

Whitley, W. T., *The Epistle to the Hebrews I. Chapters I—VI* (Bapt. Rev. and Exp. 1906, 214—229).

Weidner, R. F., *Annotations on the General Epistles of James, Peter, John and Jude, and the Revelation of St. John* (VIII u. 380. N. Y., Scribner's Sons): Nach ExpT XVII 367 mehr systematisch als exegetisch.

Jowett, J. H., *The Epistles of St. Peter* (Practical commentary on the NT ed. by W. R. Nicoll: VII u. 345. N. Y., Armstrong. $ 1.25): Der Kommentar verfolgt nur praktische, keine kritischen Zwecke. Nach BW XXVII 400.

Völter, D., *Der erste Petrusbrief. Seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums* (VII u. 58. Strafsburg, Heitz. *M* 1.50): Der Paulinismus des Briefes ist Interpolation. In seiner ursprünglichen Gestalt tischt 1 Petr die entnationalisierte, universalistisch gedeutete und ihrem geistigen Gehalt nach aufgefafste atl Religion als wahres Christentum auf. Die christliche Heilslehre des Paulus ist über Bord geworfen. Der Verfasser hat aber die paulinischen Hauptbriefe gekannt und benutzt. Geistig steht der Brief in engster Beziehung zum Jakobusbrief. Wohl unter Domitian in Rom geschrieben, wurde der Brief frühestens in den letzten Jahren Trajans überarbeitet. Aicher.

Soltau, W., *Nochmals die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes* (StKr 1906, 456—460): Schlägt aus der Widerlegung von Clemen (s. oben S. 221) Kapital für seine in einem Aufsatz unter obigem Titel (s. BZ III 220) aufgestellten Behauptungen. Aicher.

Jülicher, A., erklärt (GgA CLXVII 1905, 930—935) gegen *K. Künstle, Das Comma Ioanneum* (s. BZ III 440) die Möglichkeit afrikanischen Ursprungs des Comma Ioanneum nicht für ausgeschlossen.

Amelli, A., O. S. B., *Contributo alla storia del Comma Giovanneo* (Scuola catt. Ser. IV, IX 329—335): Eine Anspielung auf das Comma Ioanneum findet sich von späterer Hand eingetragen in der Dissertatio Maximini contra Ambrosium. In der Biblia Cavensis steht bei den Worten: et hi tres unum sunt, die Randnotiz: Audiat hoc arianus et caeteri. Weiterhin wird über die Lesung von tres oder tria gehandelt und dann mit Recht J. Denks oben S. 208 notierte These zurückgewiesen.

Maier, F., *Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser. Ein Beitrag zur Einleitung in die Katholischen Briefe* (BSt XI 1 und 2: XVI u. 188. Freiburg, Herder. *M* 4.40): So klein der Judasbrief ist, so grofs das Aufgebot an Kräften, um seine Unechtheit darzutun. Der Verf. hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle gegen die Echtheit vorgebrachten Argumente nach historischer Methode zu prüfen, und kommt zu dem Resultate, dafs dieselbe nicht zu bestreiten ist. Weder lassen sich antignostische Tendenzen im Briefe finden, noch sonstige Unecht-

heitsspuren aufweisen. Auch Zeugnisse der Folgezeit stehen — von Syrien abgesehen — in genügender Anzahl zu Gebote. Als terminus ante quem der Abfassung hat der von Jud abhängige 2 Petr zu gelten, dessen viel bestrittene Echtheit M. gleichfalls aufrecht erhält. Als Leserkreis des Jud denkt sich M. Judenchristen in Palästina. — Der Verf. hat seine Ausführungen mehr negativ und defensiv gehalten und sie nach den vorgebrachten Einwänden orientiert. Eine direkte positive Beweismethode, welche die Gegenargumente mehr gelegentlich abmacht, hätte wohl etwas schneller zum Ziele geführt und die vielfachen Wiederholungen bezw. Verweisungen auf frühere oder spätere Ausführungen ziemlich überflüssig gemacht. Die Lektüre der Schrift wird durch eine abrupte und unruhige Darstellungsweise wenig genufsreich gestaltet. Wohl das ganze Register typographischer Unterscheidungen wird in reichlichem Mafse ständig variiert. Auch in Einteilungen und Zerstückelungen geht der Verf. so weit wie möglich. Dafür entschädigt die Klarheit und Besonnenheit der Argumentation und die peinliche Akribie in allen Einzelangaben. Es ist dem Fleifse und kritischen Scharfsinn des jungen Forschers gelungen, eine der wertvollsten ntl Monographien der letzten Jahre zu schaffen.

Scott, C. A., *The book of Revelation* (The praktical commentary ed. by W. R. Nicoll: XI u. 337. N. Y., Armstrong. $ 1.25).

Taylor, J. R., *The white stone of the Apocalypse and the vote of Saul of Tarsus against the christians* (ExpT XVII 477 f): Vgl. oben S. 222: Wie Apg 26, 10, so ist auch Apk 2, 17 von einem Steine die Rede, auf welchen das Zeichen der Freisprechung gemacht wurde.

Mayer, Fr., *Babylon, die grofse. Eine religionsgeschichtl. Studie zur Apk* (RC X 70—108): Versteht darunter das historische Babylon.

d) Ntl Apokryphen.

Van de Sande Bakhuizen, W. H., *Het evangelie fragment van Fayoem* (Theol. Tijdschr. 1906, Heft 2).

Barth, F., *Neuentdeckte Worte Jesu aus Ägypten* (Stst IV 260—266): Bespricht die 1897 und 1904 publizierten 16 Oxyrhynchuslogia einzeln und erklärt eines für unverständlich, 6 als schon aus den Synoptikern bekannt, und von den übrigen 4 für unecht und 5 vielleicht für echt. „Das Gute daran ist nicht neu."

Hilgenfeld, A., *Noch einmal die neuesten Logia-Funde* (ZwTh XLIX 270—273): Vergleicht seine Rekonstruktion (vgl. BZ III 222 u. 441) mit denen von H. B. Swete (s. ebd. 222) und A. Deifsmann (s. ebd. 223) und beklagt sich, dafs nur die beiden letzteren in E. Preuschens Antilegomena Berücksichtigung fanden.

Bruston, C., *Fragments d'un ancien recueil des paroles de Jésus. Les trois fragments d'Oxyrhynque et celui du Fayoum* (32. P. 1905, Fischbacher): Glaubt, dafs alle 4 Fragmente aus einer Sammlung des 2. Jahrh. herstammen, die aus jüdischen und christlichen Büchern schöpfte und auch Herrnworte aus apokryphen Ev (Hebräer-Ev, nicht aber Ägypter-Ev) aufnahm. Nach Rb N. S. III 327 f.

Lepin, M., *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes* (Revue pratique d'apologétique 1906, 15. Juni): Nach RCIfr XLVII 325 „quelques pages intéressantes sur l'Évangile de s. Pierre".

Revillout, E., *Un nouvel apocryphe copte: Le livre de Jacques* (Jas Sér. X, VI 113—120): Zwei Fragmente. Der ganze Text veröffentlicht in der Patrologie des Graffin. R. bietet den Auferstehungsbericht und die Geschichte der Emmausjünger. Der Verfasser verrät sich als Jakobus. Das Stück gehört wohl zum Protevangelium Jacobi. R. gibt den koptischen Text mit Übersetzung. G.

Baumstark, A., *Les apocryphes coptes* (Rb N. S. III 245—265): Bespricht die oben S. 222 genannte Ausgabe Revillouts und konstatiert, dafs die Fragmente nur zu einem geringen Teile dem Zwölf-Apostel-Ev angehören

können und dafs die Mehrzahl aus dem Bartholomäus- und aus dem Gamaliel-Ev herrühren. Auch Reminiszenzen aus dem Ägypter-Ev lassen sich nachweisen.

Ladeuze, P., *Apocryphes évangéliques coptes. Pseudo-Gamaliel; Évangile de Barthélemy* (Rev. d'hist. eccl. VII 245—268): Bespricht gleichfalls die Editionen von Lacau (s. BZ III 222) und Revillout (s. oben S. 222) und erhebt gegen die Zuweisung an das Zwölf-Apostel-Ev Bedenken.

Kellner, *Zur Geschichte des Apostels Andreas* (Kath. 3. Folge XXXIII 161—166): Sucht die Glaubwürdigkeit der Enzyklika des Klerus von Achaia und der von Usener in den Analecta Bollandiana XIII 374ff herausgegebenen Passio darzutun. Aicher.

Franko, J., *Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den ntl Apokryphen* (ZntW VII 151—171 224—235): Vgl. BZ I 224. Hier werden die Revelatio s. Stephani und das Martyrium der hl. Photine in deutscher Übersetzung ediert und besprochen.

Lüdtke, W., *Die koptische Salome. Legende und das Leben des Einsiedlers Abraham* (ZwTh XLIX 61—65): Vergleicht die von Revillout (Jas Sér. X, V 409ff) behandelten koptischen Fragmente mit der Geschichte der Maria meretrix, der Nichte des Einsiedlers Abraham.

Baumstark, A., *Zitate und Spuren der Petrusapokalypse in einem äthiopischen Texte* (Ochr IV 398—405): Es handelt sich um das „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde" (Graffin-Nau, Patrologia orientalis I 1). Die Tatsache einer mittelbaren Benutzung der Petrusapokalypse steht für B. aufser Frage. G.

Lemm, O. v., *Kleine koptische Studien XXVI—XLV* (Sep.-Abdr. aus dem Bull. de l'Ac. imp. des Sciences de Pétersbourg XXI Nr 3 und 5, Okt., Dez. 1904: 4°. 199. St. Petersburg 1905): XXVI. „Bemerkungen zu einigen Stellen der koptischen Apokalypsen 7—18." XLIV. „Eine neue Bartholomäusapokalypse." Auch in andern Nrn spielt Biblisches eine Rolle. Nach Sphinx IX 158—169. G.

Didascalia et Constitutiones apostolorum ed. **Fr. X. Funk.** 2 Bde (LVI u. 704, XLIV u. 208. Paderborn 1905, Schoeningh. *M* 34.—): Als hervorragende pseudapostolische Schriften haben die beiden neuedierten Werke auch für den Exegeten Bedeutung, zumal die Zahl der in denselben zitierten Schriftstellen so grofs ist, dafs allein schon der Index derselben, den F. fertigte, 36 Seiten umfafst. Die Neuausgabe erfüllt ein dringendes Desiderat wissenschaftlicher Forschung. Auf wie vielen Gebieten stöfst man doch auf die beiden Schriften, die so zahlreiche und zum Teil heterogene Themata behandeln! Man mufste sich aber bisher mit den Ausgaben de Lagardes und Pitras behelfen, von denen die erste auf ungenügender handschriftlicher Grundlage, die letztere ohne die nötige Akribie bearbeitet war. Beide Mängel sind der Ausgabe F.s fremd. Er hat alle in Betracht kommenden Texteszeugen beigezogen — die Führung hat Vat. 838 saec. X—XI — und damit einen verlässigen, von einem exakten kritischen Apparat begleiteten Text hergestellt. Das Plus des Textes der Ap. Konst. I—VI gegenüber der Quelle dieser Bücher, der Didaskalie, ist durch Unterstreichung hervorgehoben; ebenso im VII. Buche der Text der zu Grunde liegenden Didache. Aufserdem bietet F. einen gleichfalls unter dem Text stehenden Kommentar, der neben erklärenden Notizen namentlich Hinweise auf Parallelstellen enthält, und als opus supererogatorium stellt er eine lateinische Übersetzung der Didaskalie dem Texte der Ap. Konst. I—VI gegenüber. Sie ist nach dem syrischen Texte gefertigt und schliefst sich an den Partien, die auch in dem von E. Hauler entdeckten und edierten altlateinischen Texte stehen, diesem Texte unter Beiseitelassung seiner Vulgarismen an. Auch Buch VII und VIII sind von einer lateinischen Übersetzung F.s begleitet. Im zweiten Bande ediert dann F. die Testimonien, Auszüge und Paralleltexte der Schriften des ersten Bandes. Die Auffassungen F.s über die beiden neu-

edierten Schriften sind aus seinen zahlreichen andern Werken und Aufsätzen über dieselben bekannt. Er hält sie auch in den Prolegomena seiner Ausgabe aufrecht. Die Didaskalie datiert er in die 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts, die Ap. Konst. um 400. Für beide Schriften postuliert er im Gegensatz zu Holzhey, Baumstark u. a. nur je einen Autor. Der der Ap. Konst. ist wohl identisch mit dem apollinaristischen Interpolator der Ignatiusbriefe. Als kleine Corrigenda in diesem standard work notiere ich zu I S. III, daſs Kattenbusch die Zuweisung der Didaskalie an Lucian selbst zurückgenommen hat (Apost. Symb. II [1900] 205 Anm.), und zu II 34, daſs F. die Bezeichnung Nicetas Serronius nach dem, was er selbst in der Literar. Rundschau XXVIII (1902) 207 referierend bemerkte, nicht mehr hätte gebrauchen dürfen.

Dib, P., *Les versions arabes du Testamentum Domini nostri Iesu Christi* (Rev. de l'Or. chrét. 1905. 418—423): Bibl. nat. de Paris Nr 251 und 252, Bibl. Vat. Nr 150 bieten ein und dieselbe Übersetzung, unterschieden von der von Rahmani in seiner Ausgabe benutzten Hs. Letztere stammt aus dem Koptischen, erstere aus dem Syrischen. G.

Würzburg, Juli 1906. **J. Sickenberger.**

Mitteilungen und Nachrichten.

Entscheidung der **Bibelkommission:** De Mosaica authentia Pentateuchi. Propositis sequentibus dubiis Consilium Pontificium pro studiis de re biblica provehendis censuit prout sequitur:

I. Utrum argumenta a criticis congesta ad impugnandam authentiam Mosaicam sacrorum Librorum, qui Pentateuchi nomine designantur, tanti sint ponderis, ut posthabitis quampluribus testimoniis utriusque Testamenti collective sumptis, perpetua consensione populi Iudaici, Ecclesiae quoque constanti traditione nec non indiciis internis quae ex ipso textu eruuntur, ius tribuant affirmandi hos libros non Moysen habere auctorem, sed ex fontibus maxima ex parte aetate Mosaica posterioribus fuisse confectos? Resp. Negative.

II. Utrum Mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinae inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen, ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur? Resp. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

III. Utrum absque praeiudicio Mosaicae authentiae Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinae inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata, ipsi operi inseruerit? Resp. Affirmative.

IV. Utrum, salva substantialiter Mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo saeculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti: additamenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interiectas; vocabula quaedam et formas e sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad nor-



mas artis criticae disquirere et iudicare? Resp. Affirmative, salvo Ecclesiae iudicio.

Die autem 27 iunii an. 1906, in Audientia Rmis Consultoribus ab Actis benigne concessa Sanctissimus praedicta Responsa adprobavit ac publici iuris fieri mandavit. Fulcranus G., Vigouroux P. S. S., Laurentius Janssens O. S. B., Consultores ab Actis. (Nach Rb N. S. III 349 ff.)

Ausgrabungen in Oxyrhynchus, welche wieder von Grenfell und Hunt veranstaltet worden sind, haben ein neues Fragment eines verlorenen apokryphen Evangeliums auf einem kleinen Pergamentblatt zu Tage gefördert. Christus und seine Jünger treten in das Hagneuterion des Tempels und kommen wegen Unterlassung der Händewaschung mit einem Pharisäer in Konflikt. Jesus verurteilt in einer wortgewaltigen Rede die rein äufsere Waschung. Seine Jünger seien mit lebendigem Wasser gewaschen. (Nach Lit. Zentralbl. LVII 771.)

Personalien. † 21. Sept. 1906 Dr. Paul Vetter, Prof. der atl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Tübingen (Mitarbeiter der BZ). — Dr. Ign. Rohr, Prof. der ntl Exegese an der kath.-theol. Fakultät in Breslau, wurde in gleicher Eigenschaft nach Strafsburg (als Nachfolger Al. Schäfers) berufen.

Corrigendum.

S. 200—223 ist in den Seitenüberschriften 1905 statt 1906 zu lesen.

Verzeichnis der Autoren,

deren Werke in den Bibliographischen Notizen angezeigt wurden,

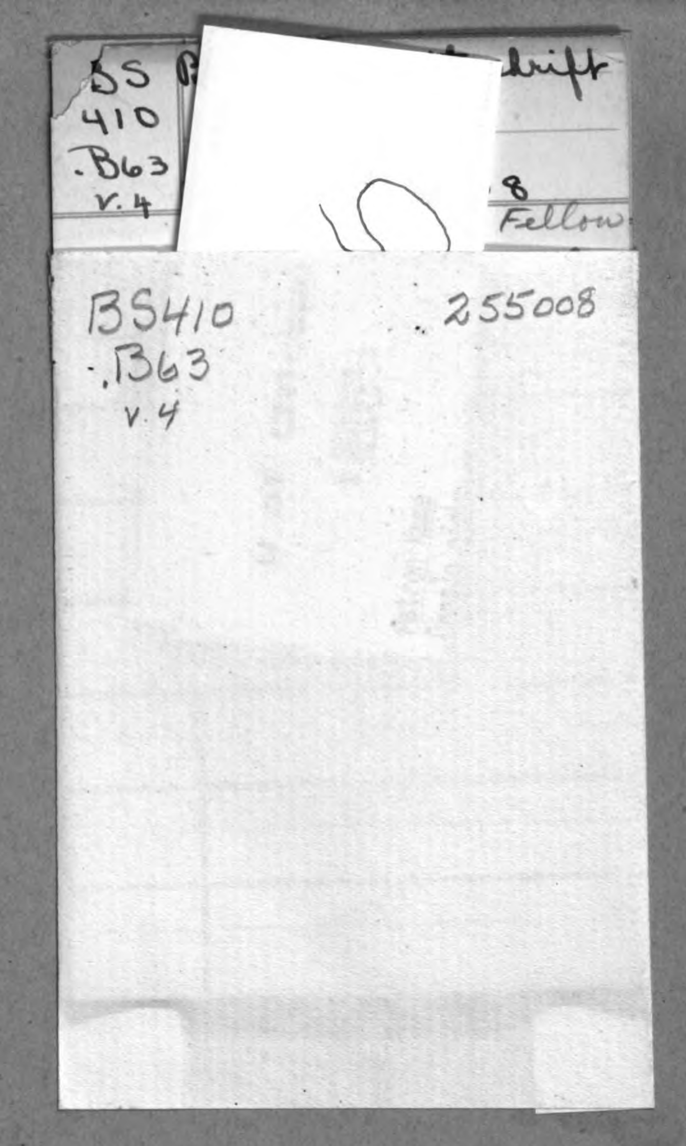
gefertigt von Herrn Kooperator P. Fellerer in Trostberg.

*** bedeutet öfteres Vorkommen auf der gleichen Seite. (!) bedeutet eine Korrektur im Index gegenüber der Schreibweise in den Bibliographischen Notizen.**

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

en.


BS
410
.B63
v.4
Fellow
BS410
.B63
v.4
255008


UNIVERSITY OF CHICAGO
095 213 541